TOMO IV

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA Y DE LOS ACTOS HUMANOS

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DEL PADRE

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

TRATADO DE LAS PASIONES

VERSIÓN E INTRODUCCIONES DE LOS PADRES

FR. MANUEL UBEDA PURKISS, O. P.

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA Y EN LA ESCUELA DE PSICOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID

FR. FERNANDO SORIA, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLIV

TRATADO DE LAS PASIONES

(1-2 q.22-48)

INTRODUCCION AL TRATADO DE LAS PASIONES

Encarecer la importancia que en la vida individual y colectiva del hombre juegan las pasiones resulta a todas luces innecesario. Despojemos la vida política, cultural, social y religiosa del hombre o de la colectividad de sus elementos emocionales y afectivos y la habremos convertido en un conjunto inexpresivo, cuando no ininteligible, de símbolos y respuestas. Los inspirados movimientos de la imaginación en los artistas, las nobles aspiraciones del hombre en el orden social, moral y religioso; las actividades de grupos bien organizados en el orden económico, industrial o profesional de un pueblo, etc., nunca hubieran tenido lugar en un mundo carente de sentimientos y afectos.

Pero, con ser los fenómenos y estados de la vida afectiva tan manifiestos a la observación y experiencia, ofrecen no pocas dificultades cuando se trata de analizarlos científicamente. Los manuales de psicología y los de ciencias morales tienen, en general, la tendencia a no destacar la realidad objetiva y compleja de las pasiones humanas. El psicólogo, igual que el moralista, se siente fascinado por la unidad armónica del hombre y tiende a simplificar el conjunto de sus vivencias. Sin embargo, cualquiera puede dar testimonio de que sus reacciones emocionales son a veces tan sutiles que llegan a hacerse casi imperceptibles, de que insidiosamente influyen en sus juicios *objetivos* y en sus disposiciones y reacciones. La inagotable complejidad de las pasiones ha hecho desistir a más de un hombre de poder llegar a entenderse a sí mismo o a sus amigos. La inestabilidad y frecuentemente el confuso, a la vez que rico, contenido de nuestros sentimientos, no son tan simples como se nos presentan teóricamente en los libros de psicología y moral. Los hechos de experiencia son claros y ciertos, pero el análisis y el método inductivo científicos están muy lejos de poder ofrecer algo más que una mínima parte del contenido total con que las pasiones humanas se presentan.

Esta universalidad y complejidad de las pasiones ha hecho que desde todos los tiempos se hayan ocupado de ellas la ciencia, la filosofía y el arte. El médico, por ejemplo, considera las pasiones en cuanto son causa o efecto de ciertas enfermedades. En la actualidad, toda una orientación de la medicina, llamada psicosomática, se ocupa del estudio de enfermedades relacionadas con los estados emocionales. Y, sin llegar a la categoría de causa, bien conocido es el papel que el estado afectivo de los pacientes juega en el desarrollo de su enfermedad. El fisiólogo considera, por su parte, las pasiones como procesos dependientes del sistema nervioso y de las llamadas glándulas de secreción interna. Para el psicólogo, el estudio e investigación de la naturaleza de las pasiones, sus formas de expresión, relaciones mutuas, clasificación, etc., constituye uno de los capítulos más interesantes de la ciencia de la vida psíquica.

Al político y al gobernante le interesa el conocimiento de las pasiones humanas en cuanto son causa de «movimientos de opinión» capaces de influir en la vida social y política de su país. Y así como la prudencia personal debe encontrar el justo medio por el que se regulan y ordenan las propias pasiones, así el político debe estar especialmente dotado de prudencia gubernativa, que le permita dirigir las pasiones de la multitud en orden al bien de la comunidad. El conocimiento de las pasiones es necesario al militar para conducir sus ejércitos con una moral de victoria; al pedagogo, para poder educar al hombre del mañana; al jurista, para discernir la culpabilidad de los actos punibles y determinar el influjo que los súbitos movimientos pasionales pudieron ejercer en la conducta de un sujeto; al orador, para poder cautivar, como dice Aristóteles, al auditorio y despertar en él aquel estado de ánimo que más contribuya a aceptar la verdad de sus proposiciones. El artista, pintor, escultor, actor o poeta debe conocer los matices pasionales de la vida del hombre para representarlos en toda su riqueza de contenido.

El filósofo moralista no considera las pasiones como meras reacciones vitales, sino en cuanto actos del hombre que pueden darse en forma de movimientos antecedentes del apetito sensitivo, es decir, como reacciones primarias de la sensualidad; o como actos deliberados, es decir, imperados por la razón y, por tanto, plenamente *humanos*. El moralista estudia las pasiones en cuanto acciones buenas o malas, regulables por las virtudes morales o cardinales. Y al analizar estos aspectos, no se queda en una mera consideración teórica, sino que los ordena a la formulación de reglas normativas de la conducta práctica.

Finalmente, el teólogo moralista considera las pasiones en cuanto actos humanos que, aunque menos perfectos que los propios de la inteligencia y voluntad, que son los actos humanos por esencia, de alguna manera caen bajo el imperio y regulación de estas potencias racionales en orden a la consecución de la eterna bienaventuranza. Las pasiones no son, para el teólogo, sólo la materia propia de las virtudes morales naturales, como lo eran para el filósofo moralista, sino que son movimientos sometidos a la triple decadencia del hombre—ignorancia, concupiscencia y enfermedad—, sobre los cuales recae la acción de la gracia por medio de las virtudes sobrenaturales morales, informadas por las virtudes teologales, principalmente por la caridad. En este sentido, las pasiones son consideradas por Santo Tomás a manera de antecedentes de las virtudes morales y teologales; y por eso dice que los tratados del amor y del odio y el de la delectación sirven como de introducción al tratado de la caridad; y los tratados de la concupiscencia y del temor, de la esperanza y la desesperación, son auxiliares del tratado de la virtud teológica de la esperanza; de la misma manera que la consideración del temor, pasión humana, ayuda a una mejor comprensión de la doctrina sobre el temor de Dios, don del Espíritu Santo. Claro está que todos los conceptos psicológicos y filosóficos de las pasiones humanas son análogos con relación al orden teológico, por cuanto que teológicamente éstas no son consideradas en su aspecto material, es decir, como actividades psicofisiológicas, ni siquiera como operaciones del alma, sino en cuanto acciones regulables por las facultades intelectuales del hombre, como imagen de Dios y capaz de la bienaventuranza sobrenatural. Por consiguiente, todo lo que es fundamental en el estudio psicológico y filosófico de las pasiones, es secundario y material en el tratado teológico de las mismas; de igual manera que todo lo que es primordial bajo el aspecto orgánico y fisioló-

gico es accesorio y subordinado para el que estudia las pasiones desde el punto de vista psicológico. Por esta razón, el tratado de las pasiones de Santo Tomás, aunque tenga semejanza con la doctrina de Aristóteles y Avicena, difiere radicalmente, puesto que se separan entre sí tanto como la filosofía de la ciencia sagrada. El estudio psicofisiológico de las pasiones es secundario para la teología moral; lo mismo se puede decir de los tratados éticos; todo lo cual está muy lejos de querer significar que el teólogo o moralista deba desestimar el conocimiento de estas disciplinas subordinadas, que debe cultivar situándolas en su debido lugar.

1. *Concepto genérico de las pasiones humanas*

El término *pasión*, debido al sentido peyorativo con que es usado en el lenguaje común, apenas se utiliza en las modernas corrientes psicológicas. En la terminología científica actual no existe ningún vocablo que corresponda exactamente a la *passio* de los antiguos, ya que la psicología moderna distingue, dentro de la vida afectiva, estados y reacciones que los antiguos incluían en aquel término. La pasión, según los escolásticos, incluye indistintamente todos los movimientos del apetito sensitivo, mientras que ahora los psicólogos restringen el término a las inclinaciones y tendencias que rompen el equilibrio de la vida psíquica. La pasión, para éstos, es un fenómeno de desorganización de la vida afectiva, bajo el influjo de determinados factores mentales y fisiológicos.

Los modernos psicólogos se han ocupado muy poco de ellas. Las características psicológicas de la pasión han sido resumidas en los siguientes términos: son fenómenos acompañados de un elevado tono afectivo; son tan bruscas en su aparición como en sus manifestaciones, y son más llamativas en sus formas de expresión que las mismas emociones. Las pasiones, dicen, representan un estado de ulterior desarrollo de las emociones, acompañado de un elevado tono hedónico. Durante el desarrollo de una pasión, las actividades mentales puede decirse que están totalmente absorbidas por ellas. Al contrario de lo que ocurre con los estados de humor, la pasión se objetiva en una persona, cosa o suceso. Aunque en la reacción del sujeto a la situación provocadora se ha hablado de «dispersión de la conducta», sin embargo, en el movimiento pasional se da una respuesta, aunque inadecuada, a dicha situación.

En las emociones, el proceso ideativo constituye una parte integrante de las mismas. Las emociones pueden llegar a despertar incluso una serie asociada de ideas. En la pasión, por el contrario, el flujo normal de la ideación queda oculto; por eso, cuando se reflexiona sobre el contenido mental de una pasión, se comprueba que las ideas presentes en la conciencia son escasas y a menudo incoherentes, sobre todo si se comparan con el desarrollo normal ideativo del sujeto.

Uno de los términos de la psicología actual que más se acerca al concepto que de pasión tenían los escolásticos es el de *emoción*. La emoción es una perturbación profunda, aunque transitoria, de la vida afectiva, en virtud de la cual la sensibilidad parece proyectarse fuera de sí misma (*e-movere*). La brusquedad de su aparición denuncia su parentesco con antecedentes instintivos, automáticos o reflejos. La emoción va acompañada de un elevado grado de atención que absorbe hacia sí la actividad consciente del sujeto.

Otros términos, más o menos afines al contenido que la escolástica ponía en la palabra *passio*, se alejan más de su significación precisa. Así, la palabra *sentimiento*, que expresa los apetitos, tendencias, impulsos, etc., propios del complejo humano psicofisiológico, no distingue claramente lo que es manifestación propia del apetito racional de lo que depende del psiquismo inferior o sensorial. Los sentimientos son estados en los que se conjugan actividades cognoscitivas, de imaginación y pensamiento, junto con un componente de carácter afectivo. Este tono afectivo modula, por así decir, las actividades mentales del sujeto, y se manifiesta en su actitud y formas de expresión. Al sentimiento acompaña cierto grado de abstracción, en virtud del cual, de la situación u objeto percibido, es desglosado algún aspecto parcial, destacado por el sujeto en virtud del intenso tono afectivo determinado por el sentimiento. Algunos psicólogos calificaron los sentimientos como *la forma más sutil de la reacción emotiva*.

Otra de las manifestaciones más características de la vida afectiva la constituyen los llamados estados de *humor*, considerados por algunos autores como secuela de las reacciones emocionales o como emociones incompletamente desarrolladas. El humor tiene de común con la emoción el tono afectivo general y alguno de los síntomas de la conmoción corpórea, pero participa de ambas cualidades de una manera muy atenuada. En contraste con la emoción, el humor no surge bruscamente y se prolonga durante un período de tiempo considerable. No va acompañado de ningún componente cognoscitivo especial; muchas veces no se puede descubrir hacia quién o hacia qué cosa va dirigido. No reclama para sí la atención consciente ni va acompañado de motivaciones que impulsen a la acción. Desde el punto de vista fisiológico resulta difícil determinar su naturaleza, y, sin embargo, podemos afirmar que está más ligado a circunstancias fisiológicas que a una experiencia psicológica inmediata; aunque también se dan estados de humor claramente ligados a experiencias psíquicas. Los psicólogos experimentalistas han formulado infinidad de hipótesis identificando ciertos estados de humor con el predominio o deficiencia de determinadas glándulas endocrinas. Estas teorías tienen sus antecedentes en la doctrina de los humores formulada por Hipócrates, desarrollada por Galeno y después muy cultivada por los escolásticos.

El término *afecto* o *afección* se refiere también indistintamente a los actos de la voluntad y a los de la sensibilidad. El afecto evoca especialmente los actos de amor, ternura, simpatía, es decir, un grupo restringido de pasiones. Los llamados *estados afectivos* tienen un significado demasiado estático para poder convenir al concepto de pasión, que consiste esencialmente en un movimiento o conmoción.

El concepto de *inclinación* connota más las *tendencias* o disposiciones habituales de un sujeto a proyectarse hacia un objeto que los movimientos actuales de la afectividad sensible. El *instinto*, término que ha querido asumir el significado de pasión, indica un movimiento profundo que expresa la tendencia autónoma, innata en el sujeto, a la supervivencia. Finalmente, la *impresión* es una modificación transeúnte de las facultades cognoscitivas matizada por un movimiento de carácter afectivo.

Recientemente se ha traducido el contenido psicológico de las pasiones por el concepto de *pulsión*, pero este término, un tanto impreciso,

no sugiere el carácter pasivo que posee el movimiento pasional en la concepción de los antiguos.

Los autores neoescolásticos distinguen, en general, el término *pasión*, que reservan a los movimientos del apetito sensitivo, del *sentimiento*, *afección*, *afecto* y *apetición*, que refieren exclusivamente al apetito racional, con la particularidad de que *sentido* y *afecto* dicen algo meramente subjetivo, mientras que *apetición* añade la tendencia hacia un objeto apetecido. Además, el *sentido* se manifiesta en forma de una reacción emocional suave, mientras que la *afección* sería un movimiento vehemente del apetito hacia un objeto apetecido.

Santo Tomás emplea el nombre de *pasión* en distintos sentidos. Así para designar una de las diez categorías aristotélicas, la correlativa a la *acción*, significando el acto o movimiento en cuanto recibido por un sujeto; también para denominar la tercera especie de la cualidad: *passio et patibilis qualitas*; otras veces, para significar una inmutación pasiva intencional, que en el entendimiento se realiza mediante las especies inteligibles impresas y en el apetito mediante la aprehensión de una forma buena o mala; o bien significa una propiedad de cualquier esencia, al modo que se dice de los trascendentales que son «pasiones del ser».

Estos significados de la palabra pasión guardan entre sí una determinada analogía, que se basa en el concepto común a todos de *recepción*. Todo lo que en cualquier género de movimiento o en cualquier modo de alteración tiene carácter de recepción pasiva, recibe el nombre de pasión. Y por cuanto las propiedades de la esencia se consideran como brotando pasivamente de ésta, también a ellas se les puede llamar pasiones.

Sobre esta significación común se establece la acepción propia de pasión: recepción con pérdida en el sujeto de una cualidad o disposición que tenía; y si ésta era conveniente a la naturaleza, viéndose desplazada por otra cualidad o disposición contraria y nociva al sujeto, entonces se da la pasión en sentido propísimo [1].

En relación con estas acepciones está su significado etimológico, del griego *πάθος*, con traducciones diversas dentro de la corriente estoica latina y de los Santos Padres, más o menos próximas a la original de *sufrimiento* o *dolor*: perturbaciones, afecciones o afectos, enfermedades del alma y movimientos del alma. En este tratado, Santo Tomás toma el nombre de pasión, dentro de este sentido etimológico, por movimiento del apetito sensitivo, o acto elícito de la potencia sensitiva apetitiva que sigue a la aprehensión de una forma por los sentidos.

En el desarrollo de nuestro comentario usaremos indistintamente los términos pasión, emoción y afección, ya que para Santo Tomás significan indistintamente lo mismo que afecciones [2].

2. *Evolución del concepto de pasión hasta Santo Tomás*

Las obras modernas de psicología que tratan del tema de las emociones y de la vida afectiva, suelen dedicar muy poca atención a su desarrollo histórico. Casi todos coinciden en afirmar que la psicología de las emociones ha tenido que esperar pacientemente hasta fines del

[1] Cf. I-II q.22 a.1.
[2] Ibid., a.2.

siglo pasado para recibir un tratamiento verdaderamente científico. Señalan como uno de los principales obstáculos que impidieron el desarrollo de las teorías sobre las emociones el hecho de que los psicólogos consumieron la mayor parte de sus energías inquiriendo acerca de los procesos racionales característicos del hombre como ser distinto de los animales. Por otra parte, la orientación ética predominante en ellos desorientó, a juicio de muchos modernos, el análisis científico e impidió el avance de los estudios psicológicos.

Pero el estudio de las doctrinas sobre las pasiones en los filósofos y psicólogos antiguos pone bien de manifiesto que estas apreciaciones son superficiales y erróneas, y que nacen de una falta de conocimiento y de una carencia de sentido crítico para saber interpretar el verdadero valor científico de los escritos antiguos [3].

La fisiología griega nos presenta dos corrientes en torno al tema de las pasiones; entre ellas, señalando la cima en el desarrollo del pensamiento helénico, Platón y Aristóteles, los grandes maestros. En el pensamiento prearistotélico aparece clara la tendencia a relacionar las emociones con el mundo cosmológico, como resultado del antropomorfismo e hylozoísmo de la época. El placer y el dolor son relacionados con la doble reacción psíquica de amor y odio, que se encuentran en los seres sensibles y que atribuyen incluso a los seres inanimados. Otra tendencia destacó el aspecto moral de las pasiones como guías del recto vivir. Sobre este punto ya Heráclito se expresaba: «Las pasiones son muy difíciles de gobernar; es costoso luchar contra ellas. Cualquier cosa que deseen la adquieren al precio del alma». Esta tendencia a considerar las pasiones desde el punto de vista moral será seguida después y desarrollada por los pensadores romanos.

Empédocles y Anaxágoras afirmaron que la causa del placer es todo aquello que es similar a nuestro cuerpo, y la causa del dolor, todo aquello que le es desemejante. Parece ser Diógenes de Apolonia el primero que relacionó las pasiones con los estados humorales del cuerpo: la mezcla de aire con sangre en una proporción determinada y abundante originaría el placer; en cambio, el dolor sería producido por la escasez de estos elementos.

Pero en realidad es con Hipócrates con quien aparece el primer testimonio definido de un intento de localizar en algún órgano tanto la vida afectiva como la cognoscitiva. La acción de los humores sobre el cerebro es la causa de las reacciones afectivas: así, el exceso de calor producido por la acumulación de la sangre en el cerebro causa el miedo; el exceso de frío, por acumulación de la flema, tristeza y ansiedad. Finalmente, cuando la bilis negra invade el cerebro, se produce melancolía. Las reacciones que acompañan a los estados de alegría y tristeza no tendrían una localización determinada, sino que se difundirían por todo el cuerpo; estas sensaciones afectivas, generalizadas a todo el cuerpo, no serían más que reverberaciones de los movimientos originarios que tienen lugar en el cerebro.

La concepción platónica de los estados afectivos supone un gran avance sobre estas doctrinas. Platón considera todas las pasiones en función de la doble sensación de placer y dolor. La alegría y la esperanza son especies de placer, mientras que el miedo y la tristeza lo son del

---

[3] Véase una más amplia exposición de las doctrinas antiguas y modernas sobre las pasiones en M. UBEDA PURKISS, O. P., *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones*: Ciencia Tomista, 248 y 249 (1953).

dolor. El dolor es causado por un proceso en el cual se rompe la armonía de los principios constitutivos del organismo; en cambio, el placer es causado por el proceso inverso, que restituye aquellos elementos a su natural equilibrio. El dolor es causado por todo agente contrario a la naturaleza, y el placer, por un agente conforme a ella. Existen dos clases de placer y dolor: el corpóreo y el espiritual; y entre ambos se dan numerosos estados compuestos. Platón también se preocupó de establecer la localización corpórea de los movimientos afectivos y de la inteligencia. El órgano correspondiente a los movimientos de amor, pasión y valor le sitúa en el pecho; otros apetitos residirían en el diafragma y, finalmente, la cabeza sería la sede de la inteligencia.

ARISTÓTELES.—La doctrina de Aristóteles en lo que se refiere al concepto de pasión está íntimamente unida al desarrollo de su pensamiento en torno al placer. El placer es un estado concomitante al ejercicio normal de todas las facultades, y así se da en toda sensación como en toda contemplación, y cuanto más perfectas, mayor será el placer que las acompaña. El placer que sigue al ejercicio de las facultades tiene distinto origen de aquel que acompaña al que sentimos cuando después del ejercicio corporal nos entregamos al descanso, al sueño, a la comodidad, etc. La magnitud del corazón y la calidad de la sangre, con otros factores orgánicos descritos por Aristóteles, ejercen, según él, una gran influencia sobre las pasiones.

El verdadero tratado aristotélico de las pasiones se encuentra en la *Retórica*[4], donde estudia las condiciones que deben adornar al orador, sea político o forense, el cual ha de conocer las pasiones humanas para presentar sus argumentos de tal manera que despierten en su auditorio una disposición de ánimo propicia a su oración.

La ira se define: «Un impulso acompañado de dolor, como respuesta, desagravio o reacción exteriormente manifestada hacia un desprecio que nos infieren a nosotros o a un amigo». Por lo tanto, la ira se siente siempre hacia un individuo en particular y no contra el hombre en general. Va acompañada de cierto placer, aquel que nace del desagravio esperado y de los pensamientos de represalia que se acarician o de las imágenes que éstos sugieren. Tres son las condiciones requeridas para el conocimiento de la pasión de la ira, a saber: disposición del ánimo que la provoca; qué personas son las que nos provocan a ira; por qué razones las personas se airan. Disposiciones de ánimo para la ira son todas aquellas en las que se siente algún trastorno o daño; de ahí que la gente que padece pobreza o tiene un amor no correspondido, o cualquier deseo insatisfecho, esté predispuesta a reaccionar con ira, especialmente contra aquellos que menosprecian su desgracia. Las personas que nos provocan a ira son aquellas que se mofan de nosotros, se ríen o nos insultan, y, sobre todo, las que nos injurian. Los que cuidan mucho de aparentar alguna cualidad, se airan por los que muestran desprecio por ella; o los que sospechan que realmente carecen, o piensan que la gente cree que carecen, de una cualidad de la que presumen. Nos airamos con los que nos desprecian delante de las siguientes personas: nuestros rivales, aquellos a quienes admiramos, aquellos que desean admirarnos, los que sienten reverencia por nosotros y aquellos por quienes sentimos reverencia. Finalmente, la desconsideración y olvido de nuestra persona o cosas son también motivos de ira.

---

[4] *Rhetor.* 2-12.

La tranquilidad es una pasión contraria a la ira. Se define como el apaciguamiento del ánimo. Si la ira es provocada por aquellos que nos desprecian, la tranquilidad nos la proporcionan los que no hacen nada por despreciarnos o inquietarnos, o los que, si lo hacen, comprendemos es involuntariamente. Sentimos tranquilidad cuando vemos que alguien nos trata como se trata a sí mismo. También ante los que muestran dolor por habernos causado alguna injuria o los que confiesan merecer el castigo que les inferimos.

Los sentimientos de amistad son aquellos que experimentamos hacia quienes deseamos cosas que creemos buenas, y no en provecho nuestro, sino de ellos, estando además inclinados a proporcionárselas en cuanto nos sea posible. Un amigo es aquel que siente esto y provoca en correspondencia iguales sentimientos. Sentimos amistad hacia los que nos tratan bien, nos han cuidado o nos han ayudado en alguna necesidad, y hacia los que creemos nos desean algún bien o son amigos de nuestros amigos. Sentimos amistad hacia los hombres que son liberales, valientes y justos; hacia los que viven de sus propios medios y no del trabajo de los demás; hacia los que son sobrios y muestran tener buen temperamento. Sentimos también amistad hacia los que no están dispuestos a poner de manifiesto nuestras faltas, hacia aquellos que alaban nuestras buenas cualidades—las que conocemos tener y, más aún, las que no estamos muy seguros de poseer—. Finalmente, hacia los que tienen sentimientos apreciativos para con nosotros, tales como la admiración, y los que creen en nuestra bondad o gozan con nuestra compañía, especialmente si piensan como nosotros con respecto a la estima que se debe tener a otras personas y son afines a nosotros en carácter y ocupaciones, mientras no exista competencia en el trabajo.

La enemistad puede producirse por ira, desprecio o calumnia. Mientras que la ira nace por una ofensa personal, la enemistad puede nacer incluso sin ella. Podemos llegar a odiar a ciertas personas simplemente porque nos molesta su carácter. La ira va siempre dirigida hacia los individuos, mientras que la enemistad puede referirse a un grupo de personas. La ira desea e intenta causar daño a sus víctimas; el odio, no. Al que odia no le importa que sus víctimas sientan o no su odio. Puede suceder que el airado haga sufrir a aquellos que le ofendieron; pero el que odia, lo que desea es que los sujetos a quienes odia dejen de existir.

El temor se define como un dolor o trastorno causado por la presencia de la imagen de un mal futuro, pero de un mal destructor o doloroso, porque males como la debilidad o la limitación no nos causan temor. El temor se refiere sólo a grandes dolores o grandes pérdidas, y han de ser inminentes, porque los males que vemos como muy lejanos no nos causan temor. Son causa de temor aquellas cosas que sabemos tienen gran poder de destrucción y que, por lo tanto, nos pueden causar un gran dolor. Así, la proximidad de gente enemiga o airada y, además, dotada de poder, es causa de temor, puesto que sabemos que pueden llegar a inferirnos el mal que nos desean. Lo mismo puede decirse de la injusticia cuando está en el poder, porque la voluntad del injusto—lo que le constituye en tal—es hacer el mal. Los ultrajados son de temer cuando están en el poder, pues sabemos que desean y pueden vengarse del ultraje que les fué inferido. Como la mayoría de los hombres son malos—esclavos del que manda y cobardes en el peligro—, es cosa terrible, cuando se ha obrado el mal, depender de la misericordia de otro

hombre que se encuentra en el secreto de nuestra falta, pues viviremos en una constante amenaza de ser descubiertos o traicionados.

Contraria al temor es la confianza, y es, por tanto, causa de sentimientos opuestos. Se puede definir como la sensación, asociada con la imagen, de la proximidad de algo que nos hace sentirnos seguros y alejados de todo peligro. Sentimos confianza cuando en nuestras manos tenemos los medios para alejar el peligro; cuando no hemos inferido ningún mal a otro u otros no nos lo han hecho a nosotros; si no tenemos rivales, o si los que tenemos son débiles, o, siendo fuertes, los hemos tratado bien. Son confiados aquellos a quienes las cosas siempre les han salido bien, no han tenido infortunios o han sabido escapar al peligro. Hay dos razones que hacen que el hombre se enfrente tranquilamente con el peligro: la falta de experiencia y el poseer medios para evitarlo.

La vergüenza es definida como el estado de ánimo causado por las cosas malas, ya sean pasadas, presentes o futuras, que van en descrédito propio; y la desvergüenza, como el desprecio o indiferencia en relación con esas mismas cosas. Estos males se refieren primordialmente al orden moral; tales son, por ejemplo, el arrojar el escudo y huir en la guerra, por lo que esto indica de cobardía; o el defraudar a personas en materia de dinero. Lo mismo puede decirse de la alabanza que se hace en presencia de una persona con el fin de obtener de ella un favor, o el adular con extravagancia. Debe sentirse avergonzado el que no toma para sí un trabajo que de lo contrario han de realizar personas ancianas, más débiles o de mayor categoría, o menos capaces, porque esta actitud es signo de afeminamiento. Lo mismo puede decirse del hecho de aceptar beneficios, especialmente si se reciben de la misma persona abusando de su confianza, porque todo esto indica una disposición poco noble. Otra clase de mal moral, del cual debemos sentirnos avergonzados, es el de carecer de cosas o costumbres honorables, de las que están dotados aquellos que son de nuestra misma condición.

La amabilidad se define como la solicitud hacia quien está en alguna necesidad sin esperar recompensa ni obtener ventaja alguna. La amabilidad es más grande cuando se demuestra ante una mayor necesidad, o cuanto más difícil de conseguir es lo que se necesita, o si el que proporciona lo necesario es el único, el primero o el más importante en poder proporcionarlo. Un acto puede ser amable por razón de alguna de estas circunstancias: cuando se trata de un favor muy especial, o por razón de su magnitud, o por su calidad, o porque haya sido proporcionado en un momento especial, o porque, aun siendo un acto en sí pequeño, antes no se ha querido hacer por otros, o porque con él se favorezca a los enemigos, ya que, en estos casos, bien claro está que el favor sólo se hace en razón y beneficio del que está necesitado.

El pesar, dice Aristóteles, es un estado de ánimo motivado por la presencia de un mal destructivo o doloroso que recae en quien no lo merece, o se piensa puede recaer sobre nosotros o sobre alguno de nuestros amigos. Por eso los que están completamente arruinados, por no poder sobrellevar más desgracias de las que ya padecen, no nos mueven tanto a pesar. Cualquier cosa que acabe de suceder o sea inminente, nos mueve especialmente a pesar. Así, por ejemplo, los lamentos y actos de los que sufren, las palabras de aquellos que están próximos a la muerte o los infortunios en personas de carácter noble o en inocentes.

La pasión más directamente opuesta al pesar es la indignación. El disgusto ante una situación afortunada inmerecida es, en cierto sentido,

opuesto al disgusto ante una mala situación inmerecida. Nuestro deber es sentir simpatía y pesar ante una desgracia inmerecida, e indignación ante la prosperidad inmerecida. La indignación se despierta ante la vista de que la riqueza, el poder y, en general, todas aquellas cosas debidas a los hombres buenos y en posesión de una naturaleza noble y bella, caen en manos de personas indignas. Y tanta mayor indignación producen cuanto menos dotadas estén para disfrutarlos.

La envidia es un dolor provocado por la vista de una buena fortuna en nuestros iguales, no por el hecho de que no podamos conseguirla, sino porque ellos la poseen. Por iguales se sobrentiende los que lo son por nacimiento, relaciones, edad, disposiciones, distinción o bienes. Sienten envidia aquellos que por creerse que todas las cosas les pertenecen, como sucede a las personas que viven en gran prosperidad y poder, piensan que todos los demás están disfrutando de lo que es suyo. El deseo de poseer y toda ambición; el amor a la reputación, al honor, a la fama y a los dones de fortuna, son cosas que predisponen a la envidia, especialmente si pensamos tener títulos para ello y nos encontramos por debajo de los demás. Envidiamos a aquellas personas cuya posesión o éxito supone un reproche para nosotros, sobre todo si son nuestros vecinos o iguales. Envidiamos a aquellos que tienen lo que nosotros debiéramos tener o tuvimos; por eso los viejos envidian a los jóvenes, y los hombres que no han conseguido una cosa envidian a los que la han conseguido rápidamente.

La emulación es una reacción causada por la presencia, en personas que son de nuestra condición, de cosas buenas, de alto valor y posibles de adquirir por nosotros. Este sentimiento brota, no porque estos bienes sean poseídos por otros, sino porque nosotros no los tenemos. Se trata, por tanto, de un sentimiento bueno experimentado por personas buenas; así como la envidia es un sentimiento malo que se da en personas malas. La emulación trae como consecuencia disponernos a adquirir aquello de que carecemos; no mira, como la envidia, a impedir que nuestros semejantes adquieran o disfruten de sus bienes. La emulación se da en quienes creen poder poseer bienes de los que no disfrutan en la actualidad, porque ya se entiende que nadie aspira a cosas que son imposibles. La emulación la experimentan especialmente los jóvenes y personas de buenas disposiciones. Se siente emulación ante los hechos singularmente honrosos de nuestros antecesores, parientes, amigos personales, raza o país, mirando a que en cierto modo nos pertenecen y que, por lo tanto, debemos trabajar por igualarlos. Todas las cosas altamente buenas y que son motivo de honor, son igualmente objeto de emulación: los bienes morales, en sus distintas formas, y las cosas útiles y provechosas para los demás; y lo mismo ocurre con los bienes cuya posesión puede proporcionar gozo a nuestros semejantes, tales como la belleza y, aún más, la salud. Sentimos emulación por los valientes, los sabios, los que ostentan cargos públicos—como generales y oradores—y los que disfrutan del poder para hacer algún bien al pueblo.

Los estoicos.—El avance que suponen las doctrinas de Aristóteles en la historia de las doctrinas sobre las pasiones, casi se pierde con su desaparición, y el tema de las pasiones vuelve por caminos ya recorridos y superados. Entre los estoicos fueron muchos los que escribieron sobre ellas. Así Zenón, Crisipo, Posidonio, Cleantes, Séneca, etc., que orientaron sus doctrinas preferentemente hacia el punto de vista moral. En contra de los peripatéticos, para quienes las pasiones eran de suyo indi-

ferentes, y por eso deben ser dirigidas por la razón, los estoicos afirmaron que son movimientos malos y que, por lo tanto, deben ser extirpados. Las consideraron como movimientos desordenados de la mente, motivados por una excesiva producción de impulsos contrarios e insubordinados a la razón. La pasión es afín al iustinto ; éste constituye una respuesta natural, mientras que la pasión representa una respuesta exagerada. De los estoicos proviene la consideración de las pasiones como enfermedades de la mente, similares a las enfermedades del cuerpo. Para ellos las pasiones fundamentales son cuatro : apetito o deseo, que consiste en la inclinación irracional hacia un objeto ; temor o repulsión irracional hacia un objeto ; placer, o expansión irracional de la mente, y dolor, que es la depresión irracional de la mente.

Algunos entre los estoicos se ocuparon de la localización orgánica de las pasiones. Así, Crisipo las sitúa en el corazón. Sobre su naturaleza no estuvieron de acuerdo, pues mientras que para Posidonio son una operación de la facultad apetitiva, en sentir de Zenón la pasión consiste en la modificación orgánica que sigue a la representación de un objeto conveniente o inconveniente. Crisipo, en cambio, las hace consistir en el mismo juicio de conveniencia o disconveniencia de un objeto.

Galeno supone, en algún modo, un retorno a las doctrinas naturalistas y científicas de Aristóteles. Consideró que todas las personas de gran inestabilidad emotiva eran enfermos. El fué el responsable de la clasificación de los hombres en trece temperamentos diferentes. Los temperamentos dependen de la abundancia de sangre roja o azul. Se dice que Galeno, en cierta ocasión, tomó el pulso de una mujer mientras le leía una lista de nombres, y, cuando llegó a uno determinado, pudo diagnosticar la reacción emotiva de su paciente enamorada por la alteración percibida en el pulso.

Los ESCRITORES CRISTIANOS.—Entre los Santos Padres de la Iglesia se establece una corriente que centra el problema de las pasiones en la cuestión de si los apetitos concupiscible e irascible caen solamente bajo las actividades del apetito sensitivo o si también son ordenados por el apetito racional.

Nemesio de Emesa (segunda mitad del siglo IV), en su famosa obra *Peri physeos antropou*, considera las pasiones concupiscibles e irascibles como pertenecientes al apetito irracional, pero sometidas en cierto modo a la razón. Tertuliano ya se había levantado antes contra esta opinión.[5], argumentando que Dios tiene apetitos y que, por tanto, no pueden residir en la parte irracional. Y Firmiano Lactancio, en su obra *Institutiones divinae*[6], atribuye también a Dios las pasiones, con la única exclusión del placer que acompaña a la generación, negándoselas, en cambio, a los animales.

San Juan Damasceno, en la *Expositio fidei orthodoxae*[7], sigue la opinión de Nemesio de Emesa. En cuanto a la localización de las pasiones, este último autor acepta la opinión de Galeno. Lactancio enumera los órganos que han sido asignados a algunas pasiones, pero no adopta ninguna posición definitiva, por encontrar muy obscura la cuestión. San Gregorio Niseno[8] menciona la opinión según la cual el alma se localiza en el corazón, y la refutación de esta teoría le lleva a exponer una intere-

---

[5] *De anima* c.16.
[6] LACTANCIO, *Instit. div.* l.6 c.20 n.2.
[7] *De fide orth.* l.2 c.13-16.
[8] *De hominis opificio* c.12.

sante doctrina acerca del elemento material que interviene en la pasión.

San Agustín trata de las pasiones en los libros 9 y 14 de su obra *De civitate Dei*. No se detiene tanto en análisis psicológicos cuanto en la repercusión que tienen las pasiones en la vida moral. Se desenvuelve su doctrina dentro de la concepción estoica, aunque sin aceptarla totalmente. Deriva el nombre *passio* del griego *pathi*, y acepta para estos movimientos del alma la significación de perturbaciones. Las pasiones se deben llamar y son del alma aún más propiamente que del cuerpo, porque «el alma no sólo se altera y turba movida de la carne, de manera que desee, tema, se alegre y entristezca, sino que también de suyo y por sí misma puede moverse con esas pasiones» [9].

La división y distiución de las pasiones principales, las mismas ya dadas por los estoicos, las encuentra San Agustín en un verso de Virgilio: *Hinc metuunt, cupiuntque, dolent, gaudentque* [10].

Cuatro son, pues, las pasiones principales: temor, deseo, dolor y gozo. En qué consistan cada una de ellas, también nos lo dice: «Cuando nos conformamos deseando las cosas que queremos, se llama deseo, y cuando nos conformamos gozando de los objetos que nos son más agradables y apetecibles, se llama alegría, y, asimismo, cuando nos es menos conforme y huímos de lo que no queremos que nos acontezca, tal voluntad se llama miedo (temor), y cuando nos desconformamos y huímos de lo que contra nuestra voluntad nos sucede, tal voluntad es tristeza» [11].

El origen de todas las pasiones es el amor. «Pues el amor que desea tener lo que ama es codicia (deseo); y el que le tiene ya y goza de ello, alegría; el amor que huye de lo que le es contrario, es temor; y si lo que le es contrario le sucede, sintiéndolo, es tristeza» [12].

En general, cualquier afección, si es áspera, causa dolor; pero si es suave, deleite. San Agustín establece la distinción platónica entre el dolor de la carne y el dolor del alma, al que llama tristeza. A ésta las más de las veces le precede el miedo; en cambio, al dolor corporal no le precede ningún modo de miedo que se dé en la carne. Entre los deleites del cuerpo, el libidinoso—«apetito con que se incitan y mueven las partes más vergonzosas del cuerpo»—es el mayor y más intenso, y en su consumación impide todo ejercicio de la inteligencia. En el proceso de este deleite, los miembros no obedecen a la razón y a la voluntad, como ocurre en los demás miembros del cuerpo en las otras pasiones, de modo que, mientras el apetito hierve en el ánimo, el cuerpo queda inerte sin responder a su llamada. También el dolor corporal intenso impide el ejercicio normal de la inteligencia, aunque a este dolor aún se pueda sobreponer la fuerza de la contemplación.

En las *Confesiones* trata de las pasiones provocadas por los recuerdos [13] y de los estados afectivos mixtos de placer y de dolor [14]. La ira la define como «un apetito de venganza», aunque el hombre a veces también se aíre con las cosas inanimadas, donde no puede haber sentido de venganza, y así, por enojo y cólera rompe y arroja la pluma que no escribe bien. Esto, aunque no es propiamente ira, en cierto sentido está provocada por un apetito de venganza. La ira en el hombre es turbu-

---

[9] *De civ. Dei* l.14 c.5.
[10] *Eneida* 4; cf. *De civ. Dei* l.14 c.3.5.8.
[11] *De civ. Dei* l.14 c.6.
[12] Ibid., c.7.
[13] *Confes*, l.10 c.14-21.
[14] *Confes.* l.4 c.5.10ss.

lenta y llena de tortura el ánimo. La misericordia implica cierta miseria de corazón, de donde toma en latín su nombre [15].

Pero donde San Agustín se detiene preferentemente es en la consideración ética de las pasiones. Conoce sobre el tema la doble corriente filosófica patrocinada por aristotélicos y estoicos. Para los primeros, la perturbación del ánimo producida por la pasión se da incluso en el sabio, aunque moderada y sujeta a la razón. Los estoicos, en cambio, opinan que de ningún modo las padece el sabio. La diferencia, sin embargo, entre unos y otros es, para San Agustín, que en esto sigue a Cicerón, solamente cuestión de palabras, pues también los estoicos reconocen que se dan representaciones horribles que mueven naturalmente a temor, agitando incluso el ánimo del sabio, de modo que se encoja algún tanto de miedo o le provoque un estado de melancolía, aunque se mantenga íntegra y firme la voluntad. No son bienes los que se temen perder, dicen los estoicos, sino comodidades.

Para San Agustín es exclusivamente la voluntad quien determina el carácter bueno o malo de las pasiones. Aún más, las mismas pasiones son voluntad. «Lo que importa—dice—es que tal sea la voluntad del hombre; porque, si es mala, estos movimientos serán malos, y si es buena, no sólo serán inculpables, sino dignos de elogio, por lo mismo que en todos ellos hay voluntad, o por mejor decir, todos ellos no son otra cosa que voluntad» [16]. Por esto San Agustín se opone a la doctrina de la indiferencia pasional, llegando incluso a decir que es peor que todos los vicios juntos.

3. *El concepto de pasión en Santo Tomás*

Santo Tomás analiza en *De veritate* [17] el concepto de pasión, y pone de manifiesto la relación existente entre estos tres elementos: pasión, movimiento y alteración. «Se habla de pasión en sentido propio—escribe—cuando la acción y la pasión consisten en un movimiento; es decir, cuando una cosa se recibe en el paciente por vía de movimiento *(per viam motus)*. Y por cuanto todo movimiento ocurre entre dos extremos contrarios, es preciso que aquello que se recibe en el paciente sea contrario a alguna otra cosa que se expulsa de él. Ahora bien, en el grado en que se recibe algo de él, el paciente es absorbido por el agente; por lo que, tomada la pasión en sentido propio, el agente contraría al paciente, y toda pasión le priva a éste de algo de su substancia». La pasión consiste, por tanto, en el movimiento de un sujeto corporal *(solum corpus movetur)* [18], que pasa de una cualidad a otra contraria como efecto de la acción de un agente. Ni en el movimiento local, por consiguiente, ni en la corrupción se da la pasión en sentido estricto. En el movimiento local no se recibe propiamente nada, sino que es el mismo motor quien se sitúa en otro lugar. La corrupción es un cambio o mutación en la que el sujeto es desprovisto de su ser por la acción de un agente, mientras que la pasión se reduce a la alteración cualitativa de un sujeto que permanece. La corrupción, en todo caso, puede considerarse como

---

[15] *De civ. Dei* l.14 c.15; *Quaest. ad Simpl.* l.2 c.2.
[16] *De civ. Dei* l.9 c.6.
[17] *De verit.* q.26 a.1.
[18] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 sol.1.

una pasión llevada al extremo de desposeer al sujeto de sí mismo (*omnis passio magis facta abiicit a substantia*) [19].

El alma no es más que *per accidens* sujeto del movimiento de la pasión, pues «un ser incorpóreo no puede ser sujeto de pasión en sentido propio». La pasión se atribuye al alma accidentalmente de dos maneras [20]. Primera, en cuanto que la pasión se inicia en el cuerpo para terminar en el alma en tanto que unida a aquél en calidad de forma. Este es el tipo de la pasión *corporal;* es decir, el que tiene lugar cuando, por ejemplo, por lesión del cuerpo, el alma, unida substancialmente a él, sufre accidentalmente dicha lesión. Segunda, en cuanto que la pasión se inicia en el alma como principio motor del cuerpo y se consuma en él. Es la pasión *animal,* que tiene lugar por aprehensión y tendencia del alma, seguida de cierta alteración corporal, como en la cólera o en el temor. Del mismo modo que la modificación de un móvil resulta de la acción de un motor según las disposiciones de aquél con relación a la moción del motor.

Esta diferencia se ve más claramente relacionándola con algunos casos concretos, como el dolor y el placer. Cuando la aprehensión del objeto causa del dolor, por ejemplo, se hace por los sentidos internos—la estimativa principalmente—, es el mismo apetito sensitivo el inmutado, y entonces tenemos una pasión animal que llamamos tristeza. En el dolor aprehendido por el sentido del tacto—pasión corporal—, el alma misma sufre a causa de su unión substancial con el cuerpo [21]; el dolor es así pasión del alma *quantum ad esse quod habet in corpore* [22]. Pero en este dolor hay que distinguir entre la sensación—aspecto cognoscitivo—y la reacción afectiva. Parece que en sus primeros escritos Santo Tomás hacía consistir el dolor únicamente en la percepción sensorial, sin que el apetito sensitivo estuviera interesado. La percepción de una herida corporal —escribía en el *Comentario a las «Sentencias»*—afecta sólo al tacto; el dolor no sería pasión animal, ya que tiene lugar exclusivamente en el sentido [23]. El alma no intervendría en el dolor, sino en el fenómeno de la aprehensión, y el dolor no sería otra cosa que el *sensus laesionis* [24].

En la *Suma Teológica* Santo Tomás formuló su pensamiento con mayor madurez. El mal presente que, percibido por el sentido del tacto, afecta al cuerpo, *en cuanto mal,* es objeto del apetito. El movimiento se da, pues, en la parte apetitiva del alma; y si se dice que el dolor es revelado por un sentido, esto significa que consiste en el acto de una facultad sensible, pero que este acto del sentido se requiere sólo a título de preámbulo para que haya dolor [25]. Y lo mismo puede decirse del placer: *Affectio quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi* [26]. La pasión corporal del alma, por consiguiente, no es distinta de la pasión animal sino en cuanto que, percibida sensorialmente, da lugar a otra pasión propia del apetito: la pasión animal. Y nada impide que, estando el dolor más ligado a la constitución física del sujeto, se diga más corporal que la tristeza.

Es interesante destacar que algunos psicólogos, como veremos, evolucionaron también en su pensamiento con respecto a este punto, y a la noción de sentimiento-sensación como única entidad sensorial, opusieron después la *afección* como función distinta de la *sensación* propiamente dicha.

---

[19] *Top.* 1.6 c.6 (1345a-1).
[20] Cf. *De verit.* q.26 a.2.
[21] Ibid., a.3.
[22] 3 q.25 a.4.
[23] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 sol.2.
[24] *De verit.* q.26 a.4 ad 4.
[25] 1-2 q.35 a.1 ad 1 et 2.
[26] Ibid., q.31 a.1.

Finalmente, se debe advertir que estos modos de movimiento de pasión que afectan indirectamente o *per accidens* al alma, no deben considerarse como movimientos *secundum partem.* Podría entenderse que el alma, al ser parte del compuesto, padece, en cuanto tal, de los movimientos del sujeto. Sin embargo, ya advierte Santo Tomás [27] que el compuesto no padece bajo la razón de todo—*ratione totius*—, sino en razón del cuerpo, una de sus partes.

Naturaleza psicofisiológica de la pasión

Todas las facultades que posee el hombre pueden ser agrupadas en dos categorías: cognoscitivas, por las que se asimila la realidad del mundo exterior, y apetitivas, por las que se hace él mismo uno con la realidad ambiente. El conocimiento se completa cuando el objeto conocido existe en el acto cognoscitivo, cuando el acto de conocer y el objeto conocido son de alguna manera uno, en virtud de una misteriosa unión, cuya naturaleza es intencional [28]. La apetición, a su vez, no puede completarse hasta que el hombre posee físicamente el bien o hasta que físicamente se encuentra separado del mal.

Una simple mirada dirigida al interior de nosotros mismos, hacia aquellos movimientos vitales que llamamos pasiones, nos muestra que son actividades de una fuerza apetitiva. Son reacciones que nos inclinan hacia un objeto o nos alejan de él; son manifestaciones de nuestra afinidad por el bien o de la aversión al mal. Como toda apetición debe ser consecuencia de alguna clase de conocimiento, podemos distinguir dos clases de fuerzas apetitivas en el hombre: el apetito sensitivo y el apetito racional o voluntad. La palabra pasión se usa a menudo indistintamente para designar las reacciones de la voluntad o las del apetito sensitivo. Sin embargo, este término en un sentido estricto debe designar solamente los movimientos elícitos del apetito sensitivo que tienen lugar tanto independientemente como bajo el imperio de la voluntad.

Las pasiones son lo que San Juan Damasceno, y después los escritores escolásticos, llamaron movimientos del apetito sensitivo, que tienen lugar cuando imaginamos un bien o un mal [29]. Debe distinguirse no solamente de los actos de la voluntad, sino también de las respuestas motoras. Son meras adaptaciones de las actitudes psicológicas y del medio interno fisiológico al bien que nos atrae o al mal que nos repele, aprehendidos por los sentidos. Aristóteles y los escritores escolásticos distinguen claramente el apetito sensitivo *(vis appetitiva sensitiva)*, que es el impulsor de las pasiones, y la potencia motora *(vis motiva)*, impulsora de los movimientos corpóreos necesarios para la expresión de un deseo o la ejecución de un movimiento de huída, por ejemplo.

Al analizar las pasiones humanas debe por eso distinguirse cuidadosamente la pasión propiamente dicha de las reacciones motoras ejecutivas que la acompañan. Cuando un ratón ve a un gato, no solamente se altera por un movimiento de aversión y temor, sino que al punto emprende la huída. Las emociones que padece *necesariamente* ponen en juego la actividad propia de su naturaleza animal [30]. Las pasiones humanas, por el contrario, constituyen, como si dijéramos, un estado de

---

[27] *De verit.* q.26 a.2 ad 4.
[28] *De anima* 3 lect.9 n.724.
[29] San Juan Damasceno, *De fide orth.* l.2 c.22: PG 94,941.
[30] I q.81 a.3.

expectación de un poder superior que impera la actividad externa o respuesta emocional [31]. Los estados emocionales de los animales, faltos de todo poder superior, no sólo disponen, sino que fuerzan al animal a actuar necesaria y exclusivamente en un solo sentido, es decir, de acuerdo con los instintos de su naturaleza.

El hombre, sin embargo, debe vivir su vida racionalmente, haciendo uso de sus más altas facultades, la inteligencia y el libre albedrío. Es decir, que las exigencias necesarias que encontrábamos en las emociones del animal han sido substituídas aquí por el imperio libre de la voluntad. La experiencia diaria nos pone de manifiesto cómo el hombre siente profundamente las incitaciones del celo, la pesadumbre del dolor, el ardor del amor, y, sin embargo, encuentra una gran dificultad para expresar de una manera adecuada todos estos sentimientos. Las emociones del hombre son fuertes, y, sin embargo, sus respuestas voluntarias y motoras son muy débiles. Los melancólicos, por ejemplo, viven bajo el influjo de emociones vibrantes ; no obstante, su voluntad indecisa hace que sean tardos y lentos en la acción. En cambio, los coléricos tienden a una actividad constante, aun sin estar bajo el influjo predisponente de las emociones. En el hombre, los estados emocionales son insuficientes para mover a una actividad externa, a menos que la voluntad libre, bajo cuyo imperio están, conceda su asentimiento [32].

Las pasiones son actividades vitales internas de una potencia corpórea llamada apetito sensitivo, que, como todas las potencias sensoriales, reside en un órgano corpóreo [33]. Esto no quiere decir que el apetito sensitivo esté limitado a un solo órgano corpóreo, porque las pasiones, sobre todo cuando son intensas, adquieren resonancias orgánicas que, por decirlo así, invaden todo nuestro cuerpo. Sin embargo, la expresión orgánica focal de las pasiones ha sido siempre referida al corazón, y así en lenguaje ordinario se dice que el corazón «arde» en el amor, «se rompe» en el dolor, «se ensancha» en la alegría, «se hiela» con el terror, etc. Los cambios casi imperceptibles que tienen lugar en los estados pasionales débiles, no pasan inadvertidos al registro preciso del cardiógrafo. Los filósofos medievales ya reconocieron esta primacía del corazón en los cambios pasionales, aunque para ellos la iniciación y reconocimiento de las pasiones fueran funciones localizadas en el cerebro [34]. Los psicólogos modernos, como más tarde veremos, siguen de cerca esta doctrina cuando analizan instrumentalmente las alteraciones del régimen cardiorespiratorio que acompañan a los estados emocionales y cuando localizan en los centros del diencéfalo el centro coordinador de la vida emocional. Interesantes investigaciones nos van descubriendo poco a poco los órganos en que radica el apetito sensitivo. El vasto campo de la psicofisiología ofrece oportunidades para la investigación de los centros específicos reguladores de cada reacción emocional.

Doble corriente emocional.—Pero no todas las emociones proceden de la misma potencia apetitiva [35]. Aunque las reacciones son de una gran complejidad, podemos clasificarlas dentro de dos grupos distintos por razón de los diferentes tipos de expresión emocional. En algunos tipos de emoción se reacciona ante la aprehensión de lo que nos es agradable o perjudicial sin que exista ningún elemento de agresividad. Cuando se

---

[31] Ibid.
[32] CAIET., *In* I q.81 a.3 n.5.
[33] I q.74 a.3.
[34] I q.78 a.4.
[35] I q.81 a.2; q.82 a.5.

imaginan cosas agradables, se experimentan sensaciones de complacencia, deseo o satisfacción. Hechos desagradables producen sensaciones de disgusto, aversión o dolor. Pero hay también otras emociones demasiado intensas para poder pasar inadvertidas. Son todas aquellas reacciones violentas ante cosas agradables que se alcanzan con dificultad o ante cosas desagradables que presentan dificultad para ser superadas. El deseo de unos días de descanso moverá indudablemente a una sensación de esperanza o al temor de no poder satisfacerlo; cualquiera que intente impedir este deseo, puede provocar la ira; la desesperación puede originar violentas reacciones de ira, de odio o de venganza.

El carácter integral unitario con que se presentan las reacciones emocionales ante el placer o el dolor, por ejemplo, indica la unidad de la potencia de la cual proceden. Se da el nombre de *apetito concupiscible* a esta potencia única, queriendo designar con este nombre la apetencia predominante de placeres sensibles que la caracteriza. La potencia agresiva, por la cual se intenta resistir al mal y superar los obstáculos que se oponen a la posesión del placer sensible, se denomina *apetito irascible*.

Las diferencias que motivan la distinción entre el apetito concupiscible y el irascible están suficientemente justificadas si se consideran desde el punto de vista filosófico. La potencia irascible trata de eliminar cualquier persona o cosa que pueda obstaculizar el camino hacia la satisfacción y perfección propias, hacia las cuales tendemos por medio de la potencia concupiscible. Son, pues, realmente dos potencias apetitivas distintas. La experiencia misma nos pone de manifiesto que el amor o el placer disminuyen la ira y que un hombre airado nunca pensará en un bocado exquisito [36].

Doble elemento integrante de la emoción.—Pero estos dos apetitos diferentes exigen órganos diferentes en los cuales puedan asentar y a través de los cuales puedan actuar. La psicofisiología, como se verá más tarde, se esfuerza hoy por encontrar respuesta a este problema de la localización del apetito concupiscible e irascible.

Cuando se habla del apetito concupiscible o del irascible, se debe tener en cuenta siempre que el apetito es una potencia vital que informa a un órgano corpóreo. La potencia junto con el órgano constituyen el principio único responsable de toda actividad emocional. Una pasión no es un estado psíquico puro, ni tampoco una mera función fisiológica. De igual modo que el apetito sensitivo es el resultante armónico de una potencia apetitiva y de un órgano corpóreo, así también su actividad vital, es decir, la emoción, es una operación integral que encubre la existencia de un estado psíquico y de un cambio fisiológico. «En la pasión del apetito sensitivo, escribe Santo Tomás, debemos considerar un elemento *quasi material*, es decir, la reacción o cambio corpóreo, y algo *quasi formal*, que pertenece propiamente al apetito» [37]. En toda respuesta emocional participan, por tanto, dos componentes: uno vital, la actividad inmanente, es decir, la reacción psíquica ante el placer o dolor aprehendidos; el otro, concomitante a éste, consiste en una reacción fisiológica, en la cual participan la actividad nerviosa, secreciones endocrinas, la actividad circulatoria y respiratoria, etc. [38].

El elemento formal de un estado emocional es—como decimos—la actividad vital e inmanente de la potencia apetitiva. El acto inmanente, tan

---

[36] I q.81 a.2.
[37] I q.20 a.1.
[38] Cf. SYLV., *In* I-2 q.22 a.1 c.3.

pronto como se inicia, completa y perfecciona una facultad. Esta actividad inmanente, iniciada por el conocimiento de algo que es agradable, inclina y despierta un afecto por aquella realidad que satisface las apetencias del orden sensorial. Si esta actividad es iniciada por el conocimiento de algo perjudicial, entonces se despertará un movimiento de retracción hacia ese mal, como si entre el sujeto y ese peligro se levantara una barrera. Siempre que se hable de emociones, ha de hacerse fijándose sobre todo en este elemento formal, es decir, en la reacción del apetito que sigue al conocimiento sensitivo de lo que es conveniente o perjudicial.

Aunque esta actividad inmanente es el aspecto principal de un estado emotivo y constituye, propiamente hablando, la pasión, no agota, sin embargo, todo el contenido de la experiencia emocional [39]. Concomitante a la actividad inmanente del *sentir* y como parte integral de la experiencia emocional, se da una reacción fisiológica que tiene lugar en nuestro cuerpo. Los estados emocionales no solamente encuentran su expresión en los cambios corpóreos que manifiestan adecuadamente nuestras sensaciones internas, sino que también dependen de aquel cambio corpóreo sin el cual no puede darse la emoción [40].

Lo fisiológico y lo psicológico en la emoción humana. — Aunque los cambios fisiológico y psicológico son partes integrantes o componentes parciales de toda experiencia emocional, su diversidad sigue siendo esencial. Los cambios fisiológicos o corpóreos son alteraciones sensibles, tienen lugar en el tiempo, son observables a los ojos de un testigo o, por lo menos, registrables por instrumentos científicos. Los cambios psicológicos, por el contrario, son actividades inmanentes, internas, hechos de experiencia personal no directamente observables por nadie. A la emoción humana no solamente antecede una deliberación racional, sino que debe ir seguida de una decisión voluntaria. Por esto una experiencia emocional no será plenamente humana a no ser que tenga lugar bajo la dirección de la voluntad.

Los estados psicológicos que se experimentan en la vida diaria, incluso aquellas reacciones rápidas, temperamentales, que anteceden a una consideración racional, son tan variados y complejos, que existe no pequeña dificultad para poder llegar a descubrir su naturaleza íntima. Y, sin embargo, cada sensación, cada tipo de estado emocional tiene su naturaleza propia, su función específica que cumplir en orden a salvaguardar y perfeccionar la vida sensorial. La finalidad de las emociones en el hombre, psicológicamente hablando, consiste en adaptar la naturaleza animal a la perfección de la racional. La naturaleza animal tiende a la posesión de los bienes materiales más convenientes para satisfacer, completar y perfeccionar la vida del cuerpo. Una vez que estos bienes sensibles son poseídos, los sentidos descansan en la posesión del placer corpóreo. El cuerpo de un hombre o de un animal tiende a la posesión de aquellas cosas de las que se seguirá el placer. La satisfacción sensorial, el placer, es el medio de que la naturaleza se vale para el cumplimiento de sus designios y para recompensar tal cumplimiento [41]. Podemos decir realmente que la naturaleza animal está preparada para experimentar el placer sensible y que el placer es lo más natural a las apetencias del cuerpo [42]. De hecho,

---

[39] Ibid.
[40] Ibid., a.2.
[41] Cf. *In Sent.* 2 d.38 q.1 a.2 ad 6.
[42] Cf. *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2; 1-2 q.2 a.6 ad 1; CAJET., *In* 1-2 q.4 a.2 n.2; FERR., *In Contra Gentes* 3 c.26 n.12; BÁÑEZ, *In* 1-2 q.4 a.2 n.5.

toda emoción, en un sentido o en otro, directa o indirectamente, se consuma en un placer. El amor sensible establece una connaturalidad, una afección por aquello que es deleitable. El odio se levanta contra aquello que es perjudicial. El deseo conduce hacia la posesión. Por la aversión se rechaza aquello que puede infligir un daño. Las reacciones de irascibilidad suponen una actitud general en el apetito en orden a superar los obstáculos. Incluso el dolor debe convertirse también en placer [43].

Conocimiento y emoción.—Las emociones no pueden despertarse ni pueden tener ningún significado sin un previo conocimiento de aquello que las provoca. Los múltiples estados de experiencia emocional reciben su significación de la clase de conocimiento que los ha estimulado y motivado. Los apetitos sensitivos son tan ciegos como la voluntad. Y de la misma manera que la voluntad es dirigida por el juicio práctico del entendimiento, así también las emociones deben ser iniciadas y dirigidas por un juicio práctico concreto en la imaginación, indicativo de que alguna cosa particular y concreta es provechosa o perjudicial para el desarrollo de la naturaleza animal. Como quiera que ningún sentido externo puede aprehender su objeto bajo el aspecto de «provechoso» o «perjudicial», la psicología aristotélica reconoce la existencia de una facultad interna cuya función consiste en aprehender estas *intenciones no-sentidas* por los sentidos externos [44]. A esta facultad judicativa y discriminativa, capaz de valorar aquello que es útil o perjudicial, se le ha dado el nombre de *vis aestimativa*. Si se quiere llegar a entender los diferentes tipos de pasión, las manifestaciones naturales del temperamento, la profunda diferencia que existe entre las emociones humanas y las del animal, y, en particular, la moralidad de los estados emocionales primarios, ha de someterse antes a un cuidadoso análisis este «juicio de la imaginación». Los psicólogos modernos admiten esta misma facultad y la reconocen bajo el nombre de *instinto* animal.

Este juicio instintivo de los animales pende sumisamente de los designios del gobierno divino. Aunque la cigüeña no conoce por qué debe colocar su intrincado nido sobre la torre, ni la abeja el porqué de la maravillosa trama de su panal, estos animales conocen a la perfección la manera de crear estas obras maestras. Los teólogos escolásticos, con San Juan Damasceno, se complacían en decir: *Animalia magis aguntur quam agunt* [45], con lo cual querían significar el papel instrumental que los animales juegan en la ejecución de los designios de la Providencia divina.

La facultad para estos juicios instintivos participa de la sabiduría de la Providencia más que ninguna otra facultad sensorial; se aproxima al conocimiento intelectual en cuanto que aprehende las cosas bajo la razón de útil o perjudicial, dirigiendo así todas las actividades del animal; en ellos se inicia su actividad emocional y muscular o ejecutiva. Así lo dice Santo Tomás cuando afirma que el animal sólo juzga de aquellas cosas «que son el comienzo y el final de su propia actividad o pasividad» [46]. La naturaleza dota al animal de juicios instintivos con una sola finalidad: «que a través de ellos el animal pueda orientarse en su actividad o pasividad propias, persiguiendo lo que es útil y huyendo lo que es perjudicial» [47].

---

[43] Cf. 1-2 q.32 a.7 ad 2; ARISTÓTELES, *Ethic.* 7 c.14
[44] Cf. 1 q.77 a.3; q.8 a.1; *De anima* q.unic. a.13.
[45] SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.27; cf. *De verit.* q.5 a.9 ad 4.
[46] *De anima* 2 lect.13 n.398.
[47] Ibid.

La facultad instintiva por sí misma no supone una reserva de experiencias o de juicios ya hechos. Es una potencia sumamente activa, que recoge sus materiales de las sensaciones externas, de la imaginación y la memoria, moldeando todas las cosas bajo la luz de lo que es conveniente y de lo que es perjudicial. De todos los sentidos, el del tacto es el que más rápidamente despierta un sentimiento de placer o de dolor. «Lo que es conveniente al sentido del tacto, es también agradable al temperamento animal» [45]. Al instinto pertenece juzgar que tal cosa es agradable o desagradable al tacto.

Emoción animal y emoción humana.—En los animales, estos juicios instintivos dependen tan completamente de las disposiciones orgánicas, que cada cambio corpóreo produce necesariamente su correspondiente juicio instintivo o emoción. Las urgencias sexuales en la vida del animal indican claramente la total dependencia de su apetencia emocional de las disposiciones corpóreas. Siguiendo ciclos bien definidos, las glándulas gónadas se hacen activas y segregan sus hormonas ; juicios instintivos indican que la copulación es agradable y conveniente en este momento. El período de celo ha sido establecido. Los cambios fisiológicos, pues, en los animales influencian necesariamente los juicios instintivos y, necesariamente también, provocan el correspondiente estado emocional. De acuerdo con los designios de la naturaleza, es imposible que un animal experimente la actividad fisiológica propia del apetito sensorial sin que experimente necesariamente un estado emocional que acompaña al cambio corpóreo. Estos dos cambios, fisiológico y psicológico, están tan íntimamente relacionados en los estados emocionales del animal, que no se puede dar el uno sin el otro.

Las emociones humanas también son producidas por un juicio instintivo, pero por un juicio que sobrepasa en naturaleza y en función al de los animales. El juicio que motiva el que un hombre experimente la profunda sensación de amor y el instinto que urge al animal a perseguir la hembra, distinguen tan radicalmente el amor humano de la afección animal, que sería un error grandísimo el reducir las emociones humanas, incluso los estados emocionales primarios, al nivel de una mera experiencia animal. Las emociones humanas son muy superiores a las de los animales ; son humanas precisamente porque su refinamiento, elevación y perfección las reciben de la naturaleza humana.

Una vez reconocidas estas radicales diferencias entre el estado emocional del hombre y el del animal, estaremos en condiciones de interpretar correctamente la doctrina de Santo Tomás que se refiere a la moralidad de las emociones. Y si queremos entender las enseñanzas tomistas sobre este punto, debemos concentrar nuestra atención en el estudio de aquel juicio que inicia las emociones humanas y su participación en las altas funciones de la inteligencia y de la voluntad.

Aspecto dinámico de la pasión

La pasión sensible es un cierto movimiento del alma. No del alma misma e inmediatamente movida, porque el alma no es sujeto de movimiento ; lo que el alma padece o recibe lo padece instantáneamente, sin ese progreso o desarrollo que se llama, en sentido propio, movimiento. El alma—como ya hemos dicho—no es afectada por el movimiento de la

[45] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3

pasión más que de una manera indirecta, *per accidens;* el movimiento pasional afecta esencialmente, *per se,* al cuerpo y, en razón de él, al compuesto humano : es un complejo psicofisiológico. Ahora bien, el elemento psíquico de la pasión no deja por eso de ser el primero. El deseo, el amor, la cólera, son primordialmente actos del alma, que reacciona ante una representación sensible. Esta reacción vital es registrada sincrónicamente en el cuerpo bajo la forma de un movimiento : es en él donde lo psíquico recibe la cualidad de pasión, *ibi primo accipit rationem passionis* [49]. La pasión es tomada entonces en sentido propio, en cuanto que implica movimiento, paso continuo entre dos contrarios. Así, al revés de lo que ocurre en la sensación, la intelección o el acto voluntario, el movimiento pasional se desarrolla en el tiempo, frente a su mismo objeto formal. El amor, el deseo, el odio, la aversión, etc., se desarrollan en el tiempo, se prolongan, pueden crecer o disminuir, se aproximan o alejan del término que las especifica en su movilidad vital. El desarrollo de una pasión es, ante todo, la actualización progresiva del apetito sensitivo. No implica necesariamente intensificación ; cuando amo o deseo, al continuar haciéndolo no lo hago necesariamente. Sin embargo, experimento una pasión, soy el sujeto de un movimiento orgánico. ¿Cuál es entonces el final de este movimiento, puesto que no es acto que aumente indefinidamente de intensidad ? No es otro para cada pasión que el último acto del apetito, la actualización última hacia la cual se encamina el ejercicio prolongado de esta pasión ; y el movimiento consiste en cada uno de los actos intermedios—flujo o tendencia esencial—considerado a la vez en relación con aquello que viene a actualizar y por relación a la actualidad que la falta todavía en aquello hacia lo cual tiende.

Este proceso tiene un alma, que no es solamente un motor extrínseco, sino que *informa* y *vivifica* la reacción orgánica, dándole una significación y una finalidad. De tal suerte, que en el propio dinamismo de la pasión se revela una estructura compuesta, definida conjuntamente por el doble elemento motor-móvil y forma-materia.

Estos dos esquemas aristotélicos, que no tienen otra finalidad que sugerir una analogía de relaciones, son indispensables para la comprensión de la pasión, pero son insuficientes para darnos una idea clara de su realidad dinámica y compleja. Sobre todo si tenemos en cuenta que ese ser flúido está todo él bajo la dependencia de su objeto y de su fin. Que tienda hacia el bien o se aleje del mal, la pasión no se comprende más que por relación a este primer motor inmóvil que es el fin : *movens non motum.*

Este movimiento intencional de la pasión pone de manifiesto todo lo que es y tiene de imperfecto y potencial la tendencia emocional. El motor psíquico del cuerpo es movido, a su vez, por el objeto de la pasión *(movetur quadam intrinseca mollone)* [50]. Este objeto es, pues, el primer motor del apetito sensitivo : es motor al mismo tiempo que término, porque el objeto amado o deseado mueve atrayendo como fin. La tendencia pasional impulsa al sujeto hacia ese fin. En este nuevo aspecto del movimiento pasional, el móvil es siempre el apetito sensitivo afectado por la pasión, considerado esta vez no en su ser *entitativo* o de naturaleza, como modificación alterante del sujeto, sino en su ser *intencional,* en curso hacia la realidad que persigue, como movimiento hacia un fin, *motus ad finem.* El amor es como la primera etapa de este movimiento ; el deseo

---

[49] *De verit.* q.26 a.2 ad 5.
[50] *Comp. theol.* c.45.

es la segunda; cuando la influencia del fin se consuma por la presencia efectiva del gozo, el movimiento ha terminado, el apetito ha alcanzado el fin de su curso. Es preciso considerar conjuntamente estos dos aspectos del movimiento pasional, so pena de transformar éste en algo cerrado, cuando es todo abierto, inclinación y tendencia hacia su término: el bien que ha de poseer realmente en el gozo. Es decir, que el bien mueve al apetito por el amor en un primer tiempo; después, por el deseo. Estos movimientos afectivos son como pasos del alma por los cuales avanza hasta el término amado, poseído al fin en la quietud del gozo. *Mutatis mutandis*, este mismo esquema vale para el odio, la aversión y la tristeza si consideramos motor del apetito el mal; como también en las pasiones del irascible.

La tristeza y el gozo son, pues, dos pasiones terminales. La tristeza consagra la victoria completa del mal sobre el apetito. En ella, por continuar repugnando el mal, no se puede hablar de verdadero reposo, aunque el movimiento intencional haya acabado, sino de *quies violenta*. El gozo, en cambio, termina el proceso de las pasiones que se dirigen al bien. En el gozo el bien es alcanzado, poseído. Por eso no se da el movimiento en él con igual sentido que en las otras pasiones, incluso la pasión terminal de la tristeza. Si la reaccional vital de expansionamiento y de paz no deja de producirse—*remanet immutatio appetitus*—, no se trata ahora de acercamiento, evolución o vía de realización, sino de cumplimiento. Su esencia se realiza toda a la vez, contrariamente a la esencia del movimiento, que está en producirse sucesivamente y adquirir mediante un proceso progresivo su realidad plena. El proceso intencional o de tendencia en orden al bien es movimiento de acceso al gozo. Cuando el gozo está presente, ya no hay desarrollo o movimiento, sino reposo final. Y si es verdad que el placer o el gozo son pasión—movimiento del apetito, vibración vital en el tiempo—, este movimiento implica menos de imperfección que el propio de las otras pasiones. Por eso dice de éstas Santo Tomás: *plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio* [51].

4. Moralidad de las pasiones

Los actos interiores y exteriores considerados por Santo Tomás en el tratado *De actibus humanis* convienen al hombre en cuanto hombre; es decir, son actos de la inteligencia y de la voluntad o actos en los que estas potencias se proyectan hacia fuera. Pero existen otros actos comunes al hombre y a los animales: las pasiones y sus efectos.

Estos actos, considerados en sí mismos, no pueden revestir ninguna moralidad, puesto que son ajenos a la razón y ésta es la regla moral. Sin embargo, la unidad del ser humano les hace estar sometidos en un cierto grado a la razón, «como bajo un dominio político», dice Aristóteles; y según él grado de esta dependencia es el de su moralidad participada; es decir, que las pasiones serán más o menos morales según que sus movimientos puedan ser más o menos voluntarios. La voluntad puede ejercer un influjo diverso sobre ellas: imperándolas, o empleándose en dominarlas cuando puede y debe hacerlo, o, finalmente, desligándolas de su dominio [52].

---

[51] 1-2 q.31 a.2 ad 3.
[52] Cf. 1-2 q.24 a.1.

Los estoicos, en contraposición a los peripatéticos, pretendieron que toda pasión era mala. Es de advertir, sin embargo, con San Agustín y Cicerón, que en muchas circunstancias, si bien los términos empleados por unos y otros son diversos, no así las realidades que quieren significar, muy afines, si es que en algunos casos no se identifican.

Los estoicos no distinguieron suficientemente la inteligencia y los sentidos, y, por consiguiente, tampoco establecían una diferencia bien marcada entre el apetito intelectual o voluntad y el apetito sensitivo. Los movimientos pasionales y los movimientos de la voluntad, cuya diferencia es para nosotros fundamental, en el sentir de los estoicos venían a confundirse. Siendo voluntarios todos los movimientos que gobierna la razón, los movimientos pasionales serían aquellos que escapan a su imperio. En este sentido no es de extrañar que llamaran a las pasiones «enfermedades del alma», como después recogió Cicerón, y que fueran juzgadas como malas.

Los peripatéticos denominan pasiones a los movimientos del apetito sensitivo, que son buenos cuando están bien regulados, es decir, conformados al orden de la razón, y son malos en el caso contrario, y entonces sí que pueden considerarse como enfermedades del alma [53].

Es verdad que las pasiones, por el solo hecho de que alteran la sensibilidad, pueden considerarse fisiológicamente como algo en cierto sentido anormal. Pero el juzgar las cosas así es considerarlas con demasiada estrechez. La sensibilidad no es un mecanismo rígido, y a veces puede ejercitarse excediendo los límites de su propio bien. Aquí es donde se presenta el verdadero problema para el moralista. Si el posible exceso está imperado por la razón o aprobado por ella, moralmente no se podrá hablar con propiedad de un exceso; se tratará en realidad de obediencia a la única norma moral.

En el fondo, los estoicos y sus seguidores se han olvidado de cuál es la verdadera naturaleza del hombre. Del hecho de que la razón pura es más perfecta en sí que la sensibilidad han concluído que esta última era algo deficiente. Pero una cosa es la perfección absoluta y otra la perfección de un ser determinado. Ahora bien, la naturaleza del hombre es tal que su bien está primordialmente en la razón, pero también en todo aquello que integra y constituye su ser. Los estoicos, en vez de perfeccionar el concepto del hombre, lo que hicieron fué mutilarle. La razón en sí misma será perfecta, pero también sabe salir de sí para expansionarse y extender su imperio sobre el apetito sensitivo. Y así la pasión bien regulada, lejos de disminuir el bien humano racional, lo aumenta y expansiona hacia una actividad exterior [54].

Participación de las emociones humanas en la libertad

El papel de la *participación* en la jerarquía de las creaturas es uno de los conceptos fundamentales en la metafísica aristotélica [55]. Para Santo Tomás, todo el universo participa en la belleza de Dios, reflejando algo de su infinita grandeza; las esencias creadas participan en la divina existencia por el mero hecho de existir; la materia participa en las perfec-

---

[53] Ibid., a.2.
[54] I-2 q.24 a.3.
[55] Geiger, L. B., O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París 1942).

ciones de la forma; las potencias inferiores son elevadas o dignificadas bajo el influjo de las superiores.

La naturaleza superior perfecciona y eleva no solamente la naturaleza substancial inferior, como lo racional eleva a lo sensorial, sino que facultades operativas pueden también participar en una función superior. Un pintor eleva la dignidad de los pinceles cuando realiza una obra de arte. Pero las facultades inferiores son elevadas de una manera completamente diferente de la que se sigue de una mera causalidad instrumental. El hombre no es un compuesto de *animalidad y racionalidad* en el mismo sentido que un edificio está formado por una estructura y su correspondiente ornamentación. El hombre es una unidad única, un *unum per se* que posee una esencia única. La animalidad racional sobrepasa todas las otras naturalezas sensoriales y corpóreas; pero no sólo esto, sino que contiene de una manera *eminente* las cualidades propias de los seres inferiores. La animalidad racional, siendo una esencia única y completa, es un principio de operación que realiza las funciones de la vida vegetativa, sensorial y racional.

Aunque la función más noble del hombre es el pensar y el querer, es esta misma naturaleza suya la que vive, siente y se mueve [56]. Esto no obsta para que algunas facultades revelen más que otras la condición superior de sus operaciones. La naturaleza sensorial, aliada más íntimamente a la vida intelectual que la vegetativa, revela también más claramente el origen superior de la fuente que la irriga. Así, pues, la íntima afinidad entre los sentidos internos y la racionabilidad marca una huella que se descubre inconfundiblemente en el sentido común, en la imaginación, en la memoria, en la cogitativa, es decir, en los llamados sentidos internos, que constituyen la manifestación culminante de la vida psíquica, esencialmente dependiente del orden fisiológico o corpóreo.

Los sentidos internos del hombre están tan íntimamente unidos a la función intelectual, que gozan de una perfección intrínseca muy destacada, precisamente en cuanto que pertenecen a la naturaleza humana. El primate más perfecto puede gozar de una excelente memoria o de una maravillosa capacidad para aprender los trucos más difíciles; podrá incluso expresar los matices más sutiles de la vida emotiva; pero la memoria en los animales se refiere exclusivamente a una mera colección de sucesos pasados. En el hombre esta facultad implica una función mucho más alta, como es la de «inquirir, casi silogísticamente, el recuerdo de los sucesos pasados, teniendo en cuenta todos sus aspectos individuales» [57].

La sorprendente vitalidad de la *participación* es un hecho notable cuando el psicólogo se para a considerar las funciones de la potencia estimativa en el hombre. En él esta potencia estimativa, puente, como si dijéramos, entre el mundo sensorial y el espiritual, posee una importancia tan grande que sorprende el ver cómo los autores escolásticos contemporáneos *no le han concedido* una mayor atención, máxime cuando las modernas investigaciones psicofisiológicas están constantemente reclamando un estudio adecuado de la misma. El animal percibe lo que le es útil o perjudicial por una cierta inclinación natural, un instinto, por el cual ejecuta los designios de la Providencia. Pero el hombre percibe lo que le es provechoso o perjudicial comparando la experiencia pasada con las circunstancias presentes, trayendo a colación sucesos similares y sacando

---

[56] *De spirit. creat.* a.2 ad 2; *De anima* a.10; *In Sent.* 1 d.3 q.4 a.2 ad 1; q.77 d.1 ad 1; 2-2 q.48 a.unic.; q.120 a.2; 3 q.90 a.2.

[57] 1 q.78 a.4.

de ellos una conclusión singular y concreta. Y precisamente por razón de esta capacidad discursiva, la potencia estimativa del hombre se designa generalmente con el término más descriptivo de capacidad cogitativa *(vis cogitativa)*. Las elecciones voluntarias son ejecutadas a través del juicio sintético de la cogitativa. La voluntad encuentra su primer servidor obediente o su primer obstáculo en este juicio instintivo, el cual, aunque sujeto al libre albedrío, puede presentar una gran batalla para mantener su punto de vista. Este es el campo de lucha donde la carne pelea contra el espíritu.

Afortunadamente, la voluntad humana no tiene que luchar cada vez que decide realizar algún acto. El conflicto solamente surge cuando la razón resuelve seguir el curso de una actividad virtuosa y el juicio de la cogitativa induce a la voluntad a inclinarse ante las exigencias del placer sensual. Aun en este caso la voluntad humana es libre de escoger entre el juicio de la razón y el juicio del sentido; es libre de imperar el juicio del sentido controlando las emociones humanas. Todo acto imperado de la voluntad, todo juicio instintivo al servicio del imperio voluntario, participa indudablemente en la actividad volitiva.

San Alberto Magno reconocía solamente una clase de participación en la actividad racional: la participación de que goza la facultad cogitativa y las emociones humanas cuando siguen los mandatos de la razón [58]. Sin embargo, cuando Aristóteles y Santo Tomás hablan de una «participación de los estados emocionales en la razón», frecuentemente no quieren significar otra cosa que la libertad consiguiente a los mandatos del libre albedrío [59]. Sobre esta indudable participación descansa el significado total de las virtudes morales y de toda actividad meritoria. La castidad, como virtud, depende del dominio voluntario sobre los movimientos de la sensualidad. Un acto de castidad debe ser un acto imperado de la voluntad libre.

Un estudio detallado de este problema descubrirá otra clase de participación en la libertad, una participación que pertenece *intrínsecamente* a la cogitativa. Cuando los juicios instintivos sirven los mandatos de una libre elección, su libertad participada ha sido meramente prestada, de la misma manera que la inteligencia es instrumentalmente concedida o participada por un lápiz en las manos del escritor. Tal libertad no es intrínseca a la naturaleza de la facultad cogitativa. Pero el carácter *elevado* de esta potencia exige que no solamente goce de una excelencia extrínseca, derivada de la razón humana, sino que debe gozar también de una excelencia intrínseca. «Por razón de su naturaleza—dice Santo Tomás—está ordenada a obedecer a la razón» [60]. La facultad cogitativa *por sí misma y secundum se* inicia las emociones que son *quodammodo liberae* [61]. Por consiguiente, esta facultad humana, por naturaleza inferior a la voluntad, está ordenada a servir a las más altas facultades del hombre, a emitir juicios de acuerdo con los dictados de la voluntad libre. Que esta facultad cogitativa deba o no deba emitir un juicio, depende de la voluntad libre, porque «la razón puede impedir el uso de cualquier facultad cognoscitiva» [62]; que esta facultad deba juzgar si una cosa es conveniente y otra perjudicial, también depende de la voluntad libre, porque «el hombre puede usar su voluntad para prevenir

---

[58] *Sum. theol.* p.2.ª tr.15 q.92 n.3.
[59] ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.13; S.TH., lect.10; *De malo* q.7 a.1 ad 14.
[60] 1-2 q.74 a.3 ad 1.
[61] CAIET., *In* 1-2 q.74 a.4 n.4.
[62] *De malo* q.7 a.6 ad 8.

movimientos individuales desordenados, sobre todo si los presiente, y esto, por ejemplo, vertiendo sus pensamientos hacia otras cosas» [63]. Por consiguiente, el juicio instintivo de la cogitativa goza de una cierta *indeterminación*, que se deriva no de una naturaleza espiritual, como en los juicios intelectuales, sino «del mero hecho de que los estados emocionales están subordinados a la razón» [64].

Como los teólogos escolásticos observan, toda emoción antecedente, todo juicio instiutivo, podía haber sido prevenido si se hubiese estado pensando en algo diferente [65]. Un movimiento ilícito de sensualidad, por ejemplo, podría haber sido prevenido si la mente y la imaginación hubiesen estado ocupadas en la consideración de la pasión de Cristo o en un acto de presencia divina. Esta es la razón por la cual los escritores espirituales, urgiendo la necesidad de la purificación activa, recomiendan la práctica de una constante vigilancia y de un continuo vivir con el corazón y la mente puestos en cosas espirituales.

Cuando Santo Tomás repite insistentemente que «todo movimiento desordenado podía haber sido prevenido», se debe cuidadosamente evitar el error de reducir tal libertad a un mero acto voluntario *in causa*. La culpabilidad de los movimientos primarios del apetito sensorial (emociones primarias) no depende de ninguna clase de consentimiento interpretativo de la razón, «porque, cuando los movimientos primarios anteceden al juicio de la razón, no existe consentimiento, ni interpretativo ni explícito; su culpabilidad nace del mero hecho de su *subordinabilidad* a la razón, incluso en el caso de que la precedan» [66]. Cuando Santo Tomás habla de esta subordinabilidad a la razón o de esta libertad intrínseca como algo «imperfecto», se refiere no a cierta clase de debilidad en el dominio sobre los estados emocionales primarios, sino a la extensión de este dominio. Todos y cada uno de los juicios instintivos, todas y cada una de las emociones primarias, caen bajo el dominio de la razón. Cada una de ellas, tomada individualmente, pudo haber sido prevenida. Todo acto participa intrínsecamente en la libertad y culpabilidad. «Mientras que un hombre entretiene su atención en alguna cosa, puede brotar acerca de ella un movimiento desordenado» [67]. El cultivo del placer intelectual puede prevenir los movimientos del placer carnal, pero puede también despertar sutiles movimientos de orgullo y vanidad.

Aunque cualquier estado emocional, individualmente considerado, puede ser prevenido, ningún hombre puede reprimirlos de tal manera que se vea completamente libre de movimientos desordenados. Por esta razón los estados emocionales primarios sólo están «imperfectamente» bajo el dominio de la voluntad libre; y no porque los juicios individuales o las emociones escapen a este dominio, sinò porque el complejo total de los estados emocionales supera las posibilidades de una vigilancia total y simultánea. Por esto se dice también que la voluntad no tiene un dominio despótico, sino político, sobre el apetito sensitivo [68].

La experiencia de cada día y las modernas investigaciones psicológicas prueban la existencia de un dominio racional incluso sobre los estados emocionales antecedentes. Ya hemos explicado la dependencia necesaria por parte de las pasiones respecto de las disposiciones cor-

---

[63] I-2 q.74 a.3 ad 2; *De malo* q.7 a.6 ad 2; SAN BUENAVENT., *In Sent.* 2 d.41 a.2 q.1.
[64] *De verit.* q.25 a.5 ad 5.
[65] I-2 q.74 a.3 ad 2.
[66] *De verit.* q.25 a.5 ad 5.
[67] I-2 q.74 a.3 ad 2.
[68] I q.81 a.3 ad 2.

póreas y de los cambios fisiológicos en los animales. Para un animal sería completamente imposible el experimentar la actividad fisiológica característica de un estado emocional sin experimentar la emoción misma. El juicio instintivo une con ligadura necesaria las disposiciones corporales a la pasión correspondiente. Y, sin embargo, es un hecho evidente y de observación diaria que un hombre puede padecer cambios fisiológicos sin que al mismo tiempo experimente las reacciones psicológicas a que ordinariamente dan lugar tales cambios. Las glándulas suprarrenales pueden ser activas en su secreción sin ir acompañadas de una sensación de temor en el sujeto; la glándula tiroides puede segregar sus correspondientes hormonas sin que se sigan los correspondientes movimientos de audacia, impaciencia o ira; la actividad de las glándulas gonadales puede darse sin un correspondiente impulso del apetito sexual. Un hombre puede sentir los fenómenos que ordinariamente acompañan a la sensación de sed o de hambre, pero no sentirse al mismo tiempo con deseos de beber o de comer. La psicología patológica recoge casos extremos, como el de individuos que lloran sin sentirse tristes, o que ríen sin sensación de alegría, o que tiemblan sin estar asustados. Las bien conocidas investigaciones de Marañón son claramente demostrativas con respecto a este fenómeno natural. Los pacientes, después de haber sido inyectados con una dosis elevada de adrenalina, mostraron toda la sintomatología *vegetativa* de las emociones—temblor de manos, opresión precordial, abundantes lágrimas, sudoración, etc.—sin que al mismo tiempo experimentasen las reacciones psíquicas que deberían corresponder a tales fenómenos vegetativos. Estos pacientes dan testimonio de su experiencia con frases como ésta: «Siento como si fuera a estar asustado»; «como si fuera a moverme»; «como si fuera a llorar sin saber por qué»; «como si fuera a experimentar una sensación de miedo, aunque me encuentro tranquilo» [69]. Es decir, que tanto la experiencia ordinaria como la investigación científica niegan claramente que los cambios fisiológicos en el hombre impliquen necesariamente un estado emocional concomitante. Es posible que en un hombre se manifiesten todos los síntomas biológicos propios de un estado emocional sin que al mismo tiempo experimente la emoción misma; pero el caso contrario nunca se da. Desde el momento que el apetito sensitivo radica en un órgano corpóreo, ningún hombre podría sentir ni la más ligera sensación emotiva sin ir acompañada del correspondiente cambio corpóreo [70]. En los animales no existe discontinuidad entre los cambios corpóreos y la experiencia psíquica. Pero el hombre no padece la conmoción de un estado emocional por necesidad de un instinto, sino por un juicio *cogitativo* que posee una libertad suficiente para poder quedar a la expectativa del mandato superior de la razón.

Los cambios fisiológicos, ciertamente, no caen bajo el dominio de la voluntad, porque fundamentalmente no son sino reacciones bioquímicas. Pero el componente psíquico de la emoción humana, en cuanto que procede de un conocimiento que participa de la voluntad libre, cae directamente bajo el imperio de la razón. Esta es la causa por qué los teólogos medievales enseñan que los movimientos *primo-primi* del apetito sensitivo, aquellos cambios corpóreos que proceden «de la disposición corpórea», no están moderados por la voluntad libre, mientras que los

---

[69] MARAÑÓN, G., *Contribution a l'étude de l'action émotive de l'adrenaline*: Rev. Franc. d'Endocrinologie (París 1924) p.301-335.

[70] I q.20 a.1 ad 1; I-2 q.10 a.3; q.22 a.2 ad 3; *De verit.* q.25 a.3.

movimientos *secundo-primi*, es decir, la situación psíquica «provocada por alguna aprehensión», gozan de suficiente voluntariedad como para ser culpables [71].

Aunque la potencia cogitativa está naturalmente ordenada a la formulación de juicios y posee una subordinación a la voluntad libre, los juicios mismos no están sujetos a la voluntad humana, a no ser que las más altas facultades reinen en el individuo. Es decir, que, si una persona en circunstancias particulares es incapaz de obrar «humanamente», los juicios de la cogitativa no estarán, bajo estas circunstancias, sujetos a la voluntad. Por consiguiente, los enfermos mentales no gozan de libertad con respecto a su experiencia emocional; es decir, no pueden pecar. Las emociones experimentadas durante el sueño también carecen de libertad y culpabilidad. «Todo pecado (como todo acto libre) depende del juicio de la razón; por esto incluso un primer movimiento del apetito sensorial no es pecado a no ser que pueda ser reprimido por el juicio de la razón. Así, pues, si el juicio racional está ausente, la esencia del pecado ha desaparecido» [72]. Pero en tanto el hombre pueda actuar racionalmente, sus juicios particulares formulados por la cogitativa y sus estados emocionales primarios participan en la libertad intelectual, libertad que goza de imputabilidad moral.

La pasión antecedente y la voluntad

La pasión tiene con el acto voluntario y con el juicio que le precede relaciones muy diversas, según que les anteceda o les siga. La pasión antecedente puede obrar sobre ellos de tal modo que falsee el juicio y disminuya—y en ocasiones destruya totalmente—el bien o mal moral. Es un hecho de experiencia inmediata que la pasión obscurece el juicio y le hace parcial y que, por consiguiente, falsea la estimación de la prudencia, de la cual toda virtud es tributaria. «Aquellos que deliberan en materias delicadas—escribió por esto Salustio—deben estar libres del odio, la cólera, la amistad o la misericordia» [73]. Todo lo que se decide bajo un sentimiento de cólera corre el riesgo de ser violento e injusto, así como todo lo que se decide bajo un sentimiento de piedad corre el riesgo de ser débil.

La voluntad en la moralidad objetiva de la pasión

Ciertas pasiones, por razón de sus objetos, son características del bien o del mal. Así, tener piedad, tener vergüenza de ciertas acciones, es una cosa buena; en cambio, ser envidioso es algo malo, mientras que el estar irritado o triste no es en sí bueno ni malo si no se establece una determinación ulterior. Ocurre como en los actos exteriores, que unos, como la limosna y la oración, son en sí mismo buenos; mientras que otros, como el robo, son malos; y otros, en fin, como el andar y el hablar, requieren una cualificación ulterior.

La pasión es en sí misma buena cuando está conforme en su estructura objetiva con el orden racional *(prout cadit sub ordine rationis)*. La voluntad, identificándose con la pasión racionalmente ordenada, se hace

---

[71] *De malo* q.7 a.6 ad 6.
[72] 2a-2ae q.154 a.5.
[73] *In Catilinar. Catil.* c.31.

buena ella misma por razón de su objeto, y mediatamente por la bondad de la razón que mensura este objeto. Esta bondad de la voluntad dependiente del recto orden pasional—que es su causa y su forma *(ratio et causa eius)* [74]—es en este orden de la moralidad de las pasiones la bondad primera, de la cual participan todas las demás; la bondad de la voluntad que le viene de su objeto es análoga a la de la pasión y derivada de ella [75]. Por mediación de la pasión, la voluntad no hace más que participar del orden racional según una forma impresa en ella. Este orden está formalmente en la razón, y se comunica según un cierto modo y a través de la pasión a la voluntad, haciéndola ordenada, racional o razonable.

Además de esta moción objetiva que se ejerce a modo de principio especificador, la pasión obra sobre la voluntad a manera de causa final. La pasión objetivamente buena—*sub regula rationis*—, considerada ahora como fin, no como acto o forma especificadora, hace buena a la voluntad que la posee, con una bondad moral formal.

Destaquemos que antes de la intervención de la voluntad no existía todavía en la pasión una bondad formal y propiamente moral, sino sólo *fundamental* o radical, es decir, la bondad ontológica de la pasión, mirada a la luz de la razón y por relación a los fines del acto humano. La pasión se denomina buena en el orden de una moralidad formal, porque es bueno el agente moral de la voluntad. La voluntad libre es el sujeto de toda bondad esencial y primaria en el orden moral.

La moralidad en la ejecución efectiva de las pasiones

Querer una pasión buena lleva consigo un enriquecimiento moral de la voluntad. Sin embargo, para ser plenamente buena, la voluntad no puede contentarse con una pura complacencia ineficaz, sino que debe llegar hasta el orden de realización, es decir, llegar al término total de su ejercicio, a ese último acto que mueve efectivamente, sino eficazmente, a la sensibilidad hasta alcanzar la pasión que se persigue.

Por esta determinación absoluta y esta adhesión total al objeto pasional, la voluntad es penetrada al máximum de la bondad del fin. La voluntad ha alcanzado integralmente el valor moral que se le proponía, y que le ha dado motivo para llevar a feliz término su desarrollo en el orden moral *(omnis inclinatio perficitur in hoc quod consequitur finem vel attingit terminum)* [76]. No hemos salido todavía del orden interior de la voluntad, pero la voluntad está dispuesta de tal manera que, a menos que circunstancias ajenas a ella se lo impidan—como las que pueden darse en el acto exterior, y en este caso en la pasión misma—, no dejará de influir en el apetito sensitivo. Si éste no reacciona bajo la moción de la voluntad, el beneficio moral esencial permanecerá, puesto que la ejecución efectiva no afecta más que de una manera accidental al orden de la moralidad.

Esta bondad moral que informa a la voluntad, debe en el orden de ejecución comunicarse a la pasión si ésta se deja penetrar de su influjo. Es cierto que la pasión no es imperada por la voluntad de la misma manera que los actos exteriores. Pero, al contrario de lo que dijimos al

---

[74] I-2 q.20 a.4 ad 2.
[75] Ibid., a.3 ad 3.
[76] Ibid., a.4.

hablar de la pasión antecedente, cuando es la intensidad de la actividad racional la que se extiende o expansiona por los caminos de la sensibilidad, los movimientos de ésta adquieren y acrecientan el valor de la primera, y la sensibilidad recibe el influjo de la razón a manera de un reflejo. La pasión es causada entonces de alguna manera por la voluntad, y no se puede decir buena más que por relación a su principio eficiente. La pasión buena no es, sin embargo, la voluntad buena, pero la bondad de la pasión es la bondad de la voluntad; es decir, que toda la razón de bondad está realizada o contenida en la voluntad. La voluntad no es absolutamente perfecta más que cuando está dispuesta a imperar efectivamente a la pasión; pero no recibe de ella—bajo este aspecto de causalidad eficiente o imperante—ninguna bondad sobreañadida. Un buen sentimiento es un valor auténtico, un bien innegable; sin embargo, no añade algo esencial al valor moral de la voluntad que lo acepta o lo rechaza.

Se puede afirmar, por tanto, que la moralidad, en el orden formal que recibe la afectividad sensible por razón del influjo de la voluntad, es meramente analógica, ya que el psiquismo inferior no está dotado de libertad, y sólo en cuanto realizada por una voluntad buena, la pasión es buena. Se puede decir, a causa de esto, que las pasiones son morales sólo bajo un cierto aspecto. Como en el caso de las acciones externas que dan lugar a una recompensa o a una pena accidental.

MORALIDAD DE LA PASIÓN MOTIVADA POR UN FIN SUPERIOR

La razón puede encontrar a veces bueno el despertar la pasión como un instrumento útil para sus fines; por ejemplo, cuando se excita la cólera a fin de combatir el mal con mayor energía o para corregirlo más eficazmente. «Sin la cólera—escribía San Juan Crisóstomo—ni la ciencia avanzaría, ni los juicios se ejecutarían, ni los crímenes serían castigados» [77]. La pasión participa entonces del valor moral de este fin superior [78]. Esta bondad impresa en la pasión no se refiere evidentemente a su propia bondad; está originariamente en la voluntad, y sólo por analogía—*secundum proportionem*, para utilizar las palabras de Santo Tomás—en la pasión elevada por el fin [79]. Pero si la pasión es ya buena en sí misma, es decir, por razón de su objeto, la voluntad que la ordenó al bien superior, reviste en el mismo y solo acto físico una doble cualidad moral que viene a constituir su valor moral total [80].

Si el objeto propio de la pasión fuera un mal en sí mismo (la envidia, el deseo de un acto contrario a la razón, etc.) y este mal fuese motivado por algún fin bueno, la bondad de esta intención quedaría *ipso facto* viciada, y el acto voluntario único sería malo pura y simplemente por razón del medio adoptado, ya que para el bien se requiere la integridad de sus causas, y el defecto de una sola de ellas es suficiente para tornar el acto en malo. Y en el caso en que una pasión buena por su objeto fuese motivada por un fin malo, la maldad de esta intención viciaría radicalmente el acto moral total.

Señalemos, finalmente, que cuando la pasión es rebelde al orden racional, puede ser ocasión de que la voluntad multiplique e intensifique

---

[77] *Sup. Mt.* hom.11; cf. 1-2 q.24 a.2 ad 1.
[78] 1-2 q.20 a.1.
[79] Ibid., a.3 ad 3.
[80] 1-2 q.18 a.6; q.20 a.3.

los actos virtuosos. Si la pasión se prolonga, obliga con mayor intensidad a la voluntad a permanecer fiel al bien. Prolongación, intensificación, repetición de actos voluntarios que motivan un enriquecimiento moral, del que la pasión no es más que ocasión, pero nunca causa [81].

5. *El concepto de pasión después de Santo Tomás*

En los autores medievales, después de la síntesis magnífica de Santo Tomás, decae en general el interés por el estudio de las pasiones. El resurgimiento posterior de la Escolástica, que hizo revivir problemas viejos y acometió la solución de otros problemas nuevos de la filosofía y teología, tampoco mostró interés especial en su consideración. Por este tratado, dice Juan de Santo Tomás, suelen pasar de largo los comentaristas de la Escuela, y de esta omisión no se excluye él mismo. Cayetano glosa simplemente algún punto particular de estas cuestiones. Puede decirse que Medina es el único comentarista que ha tratado con extensión de estas materias.

Los autores renacentistas que escribieron sobre la vida afectiva, utilizaron doctrinas de los escritores precedentes, especialmente de Santo Tomás, aunque afecten muchas veces desconocerlos y hasta los impugnen. La definición que Vives da de las pasiones no difiere substancialmente del concepto escolástico. En la vida afectiva distingue: los simples afectos, las pasiones y los vicios. Por simples afectos entiende las reacciones leves del ánimo; pasiones son las reacciones o movimientos más fuertes; y vicios, las reacciones que alteran grandemente el ánimo; son como enfermedades del alma y se dicen sobre todo de los afectos malos o depravados. Aunque en su clasificación de las pasiones no atiende a la distinción escolástica, en la división que adopta—*affectus ad bonum, affectus ad malum, affectus contra malum*—es fácil reconocer el influjo de la división tradicional.

Distingue el movimiento de la pasión de los movimientos reflejos; éstos surgen de un deseo o necesidad meramente corporal y anteceden a todo juicio, mientras que las pasiones siguen a un juicio de la razón o a una aprehensión sensible sobre la bondad o malicia del objeto apetecido. Respecto de su componente orgánico dice que la repercusión corporal de los movimientos pasionales responde a la constitución de los cuerpos y de los afectos.

Descartes escribió un tratado completo sobre las pasiones, en el cual declara enfáticamente que lo dicho por los antiguos es tan poco y de tan escaso valor, que se ve obligado a escribir sobre este tema como si nunca hubiese sido tratado. Las pasiones o emociones para Descartes son causadas, sostenidas y fortalecidas por los «espíritus» mediante la agitación que producen en la glándula pineal.

La doctrina de Malebranche sobre las pasiones es una aplicación del principio ocasionalista. Las pasiones del alma, dice, son impresiones del autor de la naturaleza que nos inclinan a amar nuestro cuerpo y todo lo que puede ser útil a su conservación. La naturaleza de las pasiones está contenida en la descripción de los seis elementos constitutivos de la misma: 1) juicio del espíritu sobre un objeto, o más bien, visión confusa o distinta de la relación que un objeto tiene con nosotros; 2) actual deter-

[81] 1-2 q.20 a.4.

minación de la voluntad hacia ese objeto ; 3) sentimiento que acompaña de amor, aversión, deseo, alegría o tristeza ; 4) variación en el curso de los espíritus y de la sangre que se acumula en determinada parte del cuerpo a fin de prestar su concurso a la pasión ; 5) emoción sensible del alma, que se siente agitada por ese desbordamiento inesperado de los «espíritus» ; y, por último, 6) un cierto sentimiento de alegría o dulzura interior en que embarga al alma la pasión y le atestigua que se encuentra en el estado adecuado que acompaña generalmente a las pasiones.

Espinosa establece una clara distinción entre las emociones y otros procesos mentales y también entre los diferentes tipos de emoción. Las pasiones son funciones no cognoscitivas de la mente. El deseo, alegría y tristeza son las tres fundamentales, de las que todas las demás son especies o combinaciones.

En su esfuerzo por huir de las ideas innatas de Descartes, Tomás Hobbes construyó toda una concepción materialista de la psicología. De todas las sensaciones e ideas producidas en el cuerpo resultan movimientos. Cuando las sensaciones son suficientemente intensas se resuelven en movimientos de los miembros y de los músculos en general, mientras que los movimientos ligeros son el resultado de simples tendencias. La vida emocional, en su conjunto, está compuesta de deseos y apetitos fundamentales, que difieren entre sí por razón de su intensidad, por razón de la procedencia en el tiempo y por razón de la naturaleza de los objetos hacia los cuales se dirige.

Locke afirma que los sentimientos son ideas simples. Apenas existe una reacción o afección de nuestros sentidos provocada desde el exterior, o un pensamiento escondido en nuestra mente procedente del interior, que no sea capaz de producir placer o dolor. No admite distinción entre los diferentes tipos de pasión. La satisfacción, placer, agrado, alegría y las pasiones similares, por un lado, y la turbación, dolor, tormento, angustia y miseria, por otro, no son sino diferentes grados de una misma cosa.

Hume puede ser considerado como el punto de partida de la moderna psicología fenomenológica. Considera los afectos como impresiones de autopercepción por medio de ideas y establece una conexión entre ambas a través de la asociación. Admite dos grupos de sensaciones : el grupo corriente sensorial, por un lado, y por otro lo que él llama «impresiones de reflexión», es decir, las experiencias afectivas de placer o de desplacer.

Hartley explica el mecanismo de producción de las pasiones afirmando que las excitaciones sensoriales producen «vibraciones» en los nervios, las cuales, por medio del éter o de otra materia muy sutil, se transmiten al cerebro y producen las sensaciones o los «accidentes» de éstas, o sea el placer—si las vibraciones son moderadas—y el dolor, cuando son muy intensas. En los lugares del cerebro en que originariamente se han producido vibraciones, pueden reproducirse más tarde y en menor escala «vibracioncillas» (*miniature vibrations*), que darán lugar a débiles efectos de dolor o placer.

Leibnitz relacionó las emociones con las ideas no claras o confusas, explicación que fué recogida y elaborada ulteriormente por Hegel. La emoción es un conocimiento intuitivo del estado del cuerpo por sugestión, de que el placer o el dolor se despiertan de acuerdo con la perfección o imperfección de ese conocimiento.

Kant define el placer como «la sensación del incremento de la vida»,

y el dolor como «la sensación de un obstáculo para la vida». Resucita la antigua teoría platónica de que el dolor debe preceder a todo placer. Define los términos apetito, tendencia y pasión de la siguiente manera: *Apetito (appetitio)* es la determinación espontánea de la fuerza propia de un sujeto que se determina por la representación de algo futuro considerada como efecto de la misma fuerza. *Tendencia (propensio)* es el apetito sensible habitual, o más explícitamente, la posibilidad subjetiva del surgir de un deseo que precede a la representación de un objeto. Y, finalmente, *pasión* es una tendencia poco o nada gobernable por medio de la razón.

La formulación por Herbart de la teoría psicomecánica de las emociones significa un paso adelante hacia la psicología actual. Herbart concibe la mente como un sistema dinámico. Su función consiste en prolongar las experiencias de placer y eliminar las de desplacer. De la misma manera que en el caso de las ideas, las emociones de igual cualidad pueden coexistir en la conciencia y, si son del mismo orden, se complementan y refuerzan. Por el contrario, las emociones de diferente cualidad tienden a anularse mutuamente, pero predomina siempre la más fuerte, dejando a la más débil relegada a un segundo término. Las emociones propiamente dichas son de carácter cognoscitivo-afectivo.

Para Bain, bajo el nombre de pasión se incluye todo lo que se entiende por sensación, placer, dolor, pasión, sentimiento y afección. La cualidad afectiva, nos dice, es uno de los aspectos o atributos de la sensación, como lo es la intensidad.

Spencer explica lo que él llama «el lenguaje de las emociones». A toda emoción acompañan dos clases de descargas neuromusculares: 1) difusa, que afecta a todos los músculos, y cuya intensidad y extensión son proporcionales a la intensidad de la emoción; 2) localizada, que afecta solamente a ciertos órganos y varía según sean las emociones. Para Spencer, toda sensación es agradable o desagradable, y no hay emoción en que no vaya incluído un elemento cognoscitivo.

En la segunda mitad del siglo pasado, Müller, Purkinje y Helmholtz habían publicado algunos trabajos de fisiología del sistema nervioso con matices psicológicos, pero hasta Wundt la psicología fisiológica no adquiere personalidad propia entre las variadas ramas de la psicología.

En una primera etapa, Wundt sostuvo la hipótesis de que el *tono afectivo* es un atributo de toda sensación y que depende de estos tres factores: 1) intensidad de la sensación; 2) cualidad de la misma; 3) organización total de la conciencia del sujeto.

Entre los muchos argumentos que esgrimió Külpe contra la doctrina de Wundt, debemos recordar los siguientes: 1) el sentimiento no puede compararse con la cualidad, la intensidad o la duración de una sensación, porque el sentimiento también está dotado de estas tres propiedades; 2) no se puede suprimir un atributo a la sensación sin suprimir la sensación misma, ya que no se puede concebir una sensación que no tenga cualidad, intensidad, etc.; en cambio, se puede hacer que una sensación no vaya acompañada de un sentimiento, es decir, se puede provocar una *sensación indiferente*.

Como consecuencia de esta y otras críticas, Wundt rectifica su doctrina formulando la conocida *teoría tridimensional*. Según dicha teoría, en los sentimientos se distinguen tres propiedades, que son como tres dimensiones o direcciones, distintas de las cualidades que acompañan a la sensación. Estas dimensiones son: agrado-desagrado, excitación-de-

presión y tensión-relajación. Así independizó claramente los sentimientos de las sensaciones. Estos dos elementos, afirmó, pertenecen a dos órdenes diversos e irreductibles. Así como las sensaciones son los últimos elementos de los fenómenos cognoscitivos, los sentimientos simples son los últimos elementos de los fenómenos afectivos.

Aunque Wundt sostenga la heterogeneidad de los dos tipos de fenómenos psíquicos—los de orden cognoscitivo y los de orden afectivo—, no por eso los supone independientes, sino que concibe los simples sentimientos como entidades separadas, pero íntimamente asociadas, sin embargo, con los procesos sensoriales y con la estructura general de la conciencia. Los sentimientos pueden ser abstraídos de los procesos sensoriales, pero cambian independientemente de ellos. El sentimiento que corresponde a las sensaciones simples puede ser fácilmente aislado de las interrelaciones de las cuales forma parte en nuestra experiencia, por el mismo método de abstracción que usamos para descubrir las sensaciones simples. Por el contrario, los sentimientos que están conectados con algún complejo proceso ideativo no se pueden separar de aquellos sentimientos que entran dentro del complejo como complementos subjetivos del mismo.

Hablando de estos procesos complejos, dice que los estados afectivos compuestos, o combinaciones de sentimientos, son «estados intensivos de carácter unitario», en los que pueden ser reconocidos los sentimientos simples que los integran. Por lo tanto, es posible reconocer y distinguir los sentimientos simples que integran «un sentimiento resultante», o «un sentimiento total», que cuando está relacionado con sensaciones táctiles es designado con el nombre de «sentimiento común».

Wundt se ocupó también de determinar los procesos fisiológicos concomitantes a la experiencia emocional. Los sentimientos simples, no muy intensos, van sólo acompañados de alteraciones del ritmo cardíaco y del pulso. Si se trata de emociones, aparecen además otras manifestaciones somáticas, sobre todo en la respiración y en los movimientos mímicos. Del centro cerebral regulador de los sentimientos opina Wundt, con muchas reservas, que debe localizarse en la región frontal del cerebro. En cuanto al mecanismo psicofisiológico de la emoción, dice: «Es probable que a la tonalidad sentimental de una sensación corresponda fisiológicamente una difusión de los procesos excitadores, que de los centros sensoriales se extiende a otras regiones centrales que están en relación con los orígenes de los nervios reguladores de la función cardíaca».

Las doctrinas sobre el concepto psicofisiológico de pasión que pronto se suscitan, y que dan origen a la controversia James-Lange y Cannon, habían tenido sus antecedentes en otros autores y escritos bastante anteriores. Así, La Mettrie, explicando (*El hombre como máquina*, 1748) ciertos fenómenos histéricos e hipocondríacos en términos de alteraciones viscerales abdominales, y antes aún Malebranche, con observaciones en el mismo sentido. Posteriormente (1798), Cabanis establece, en una postura estrictamente materialista, una relación de causalidad entre estados melancólicos y depresivos con respecto a trastornos orgánicos. Lamarck, que critica esta postura extrema, reconoce que a menudo se da una correspondencia—e incluso relación positiva—entre el estado de los órganos, principalmente abdominales, y cambios en las facultades morales. Para Bichat es efecto de toda clase de pasión producir algún cambio en la vida orgánica. Las funciones de circulación, digestión, respiración

y secreción son las más directamente influenciadas, y el estado y lesiones de determinadas vísceras repercute en el modo de desarrollarse y producirse la pasión.

Tracy, Buffon, Blaud, Beraud, etc., se expresaron en distintas ocasiones en los mismos términos. Dufour dice que la experiencia emocional no tiene lugar hasta que la alteración visceral no se ha producido reflejamente. «Simples cambios en el estado de ciertos órganos—escribe Beraud—son capaces de provocar una tendencia al gozo, depresión o deseo por razón de la comunicación de las vísceras a través del gran simpático con aquella parte del cerebro que preside los instintos» [82].

Autores de escuela alemana (Lotze, Domrich, Nasse y otros) destacan igualmente la importancia de los cambios orgánicos en la vida emocional.

Otro antecedente importante de la teoría psicofisiológica de las pasiones nos viene de la escuela escocesa del asociacionismo intuicionista, representado esta vez por James McCosh. Aunque su libro sobre el tema (*The emotions*, 1880) no sea citado por Titchener en su revisión histórica de la teoría de las emociones, y sólo reciba por parte de James una referencia en el índice de sus *Principles of psychology*, los conceptos de este último autor están bien próximos a la doctrina elaborada por McCosh. «Si es verdad—escribe McCosh—que la emoción produce un cierto estado corpóreo, es también cierto que algunos estados corporales tienden a producir determinados sentimientos», a causa, muy probablemente, de una asociación de ideas de que deben ir acompañados. La atención sobre un objeto o escena, o la expresión mímica que corresponde a una pasión—la ira, por ejemplo—, es capaz de despertar tal pasión o sentimiento.

Darwin describe explícitamente la *reverberación* del cuerpo en los estados emocionales, aunque, al igual que McCosh, no desarrolla todos los puntos de esta doctrina.

Estos antecedentes de la teoría de James-Lange no les quitan a estos dos autores el mérito de haberlas hecho cristalizar en dos ideas bien formuladas e indudablemente suyas: que las sensaciones de origen visceral y muscular son elementos constitutivos de la vida afectiva, y que en la dimensión temporal en que sucesivamente se desarrollan las fases de la reacción emocional, primero responde el mecanismo reflejo, después tienen lugar las sensaciones, que, recibidas a modo de *reverberación*, vienen a constituir la emoción.

James comenzó sus estudios sobre la vida afectiva distinguiendo las emociones de los instintos. Frente al modo común entre los psicólogos de interpretar el proceso de las emociones (la percepción mental de un hecho excita la emoción, que a su vez da lugar a una expresión corpórea de la misma), James afirma que «los cambios corpóreos siguen directamente a la percepción del hecho excitante y que nuestra experiencia de estos cambios a medida que tienen lugar *es* la emoción» [83]. Estamos tristes porque lloramos, y no precisamente lloramos porque estamos tristes. «Sin las alteraciones corpóreas que siguen a la percepción—sigue diciendo James—, esta última sería un fenómeno puramente cognoscitivo, pálido, incoloro y desprovisto de todo tono emocional» [84].

El nombre de James va unido al de Lange, un fisiólogo, médico de

---

[82] BERAUD, B. J., *Elements de physiologie de l'homme*, etc. (1867) vol.2 p.627.
[83] JAMES, W., *Principles of psychology* (1890) vol.2 p.449.
[84] Ibid., p.449-450.

Copenhague, que al año siguiente de la aparición del primer artículo de James publicó una teoría semejante sobre las emociones [55]. La diferencia entre las dos teorías estriba en el sistema fisiológico elegido como responsable de las expresiones corpóreas que siguen a la percepción del estímulo emocional. James destaca la reverberación visceral y muscular del fenómeno perceptivo, mientras que Lange localiza principalmente las respuestas en el sistema vasomotor, las cuales implicarían a su vez un aumento o disminución de la actividad de los músculos que forman la pared de los vasos.

Psicológicamente hablando, el orden de aparición de estos fenómenos se establecería, según Lange, de la siguiente manera: a través de una cadena refleja, los impulsos nerviosos procedentes de los sentidos externos, como fuentes de conocimiento de los estímulos emotivos, vendrían a unirse con los impulsos nerviosos procedentes de los músculos, responsables tanto de las respuestas internas—viscerales y vasomotoras—como de las respuestas externas o de expresión corporal. Mientras estos mecanismos reflejos orgánicos tienen lugar, las sensaciones despertadas por ellos se hacen conscientes en los niveles más superiores del sistema nervioso. Es entonces cuando se puede decir que la emoción ha sido sentida, o, en otras palabras, que la emoción no es otra cosa que una cierta reacción sensorial provocada por un tipo de expresión corpórea.

Las adquisiciones experimentales en el campo de la fisiología del sistema nervioso fueron aplicadas a una nueva formulación de la teoría psicofisiológica de las emociones. Cannon [56] amplió las bases neurológicas de la teoría de James-Lange a la luz de los nuevos datos que aquellos autores no tuvieron a su alcance. La teoría de James-Lange, escribe Cannon, se estructuraba según el siguiente esquema: un objeto estimula uno o varios receptores sensoriales (órganos de los sentidos) en los cuales se originan impulsos nerviosos aferentes—o ascendentes—que llegan hasta el nivel superior del sistema nervioso—la corteza cerebral, ese manto de substancia gris que, plegado en numerosas circunvoluciones, constituye la superficie del cerebro—. La llegada de los mencionados impulsos a la corteza cerebral se identificaría con la percepción del objeto estimulante. Al mismo tiempo, impulsos nerviosos eferentes, originados en determinados puntos de la corteza cerebral, descenderían a través del sistema nervioso vegetativo—simpático y parasimpático—hasta las vísceras y vasos, y a través de los nervios del sistema nervioso central o voluntario hasta los músculos voluntarios, también llamados esqueléticos. La actividad provocada por toda esta clase de impulsos en las vísceras, vasos y músculos originaría en ellos nuevos impulsos ascendentes hasta alcanzar por nuevas vías la corteza cerebral. La función específica de la corteza cerebral consistiría en transformar la percepción original del estímulo externo, simplemente aprehendido, en objeto emocionalmente sentido.

A esta interpretación Cannon propuso las siguientes objeciones: 1.ª, la total separación de las vísceras con relación al sistema nervioso central no altera la conducta emocional de los individuos; 2.ª, los cambios viscerales descritos no van seguidos necesariamente de manifesta-

---

[55] LANGE, C., *Ueber gemuthsbewegungen* (1887) trad. alem. de Om Sinsbevegelser (Kjbenh 1885).

[56] CANNON, W., *The James Lange theory of emotions: a critical examination and a alternative theory:* Amer. J. Psychol., 39 (1927) p.106-124: ID., *Again the James Lange and the thalamic theories of emotions:* Psychol. Rev., 38 (1931) p.281-295.

ciones emocionales; 3.ª, las vísceras y vasos a los que se refieren James y Lange son órganos relativamente insensibles; 4.ª, los cambios viscerales, de orden bioquímico, son demasiado lentos para poder atribuirles la causalidad de reacciones emocionales; 5.ª, la inducción artificial de cambios viscerales (como es, por ejemplo, la inyección de adrenalina en el experimento clásico de Marañón), típicos de fuertes emociones, no van seguidos de las sensaciones que caracterizan a la emoción.

Cannon, siguiendo la misma orientación fisiológica de las doctrinas expuestas, las modificó dando a la reacción emocional una más amplia base neurofisiológica. La teoría de Cannon, basada en nuevos y muy complejos experimentos, puede resumirse en los siguientes términos.

En el mecanismo fisiológico de la emoción, Cannon hace intervenir un nuevo centro nervioso: el llamado tálamo óptico, masa de substancia gris nerviosa constituída por numerosos y pequeños núcleos y que, situada en la base del encéfalo, sirve de estación de paso a la que van a concluir las vías nerviosas que desde los órganos de los sentidos ascienden hasta alcanzar determinadas regiones de la corteza cerebral. A dicho centro se le atribuye, desde los trabajos de Roussy [87] y Head y Holmes [88], un papel predominante en la percepción de las sensaciones dolorosas y táctiles. Para Cannon, en el tálamo se originarían determinados tipos de respuestas que, al activar los músculos, vasos y vísceras, darían por resultado la expresión característica de las diferentes reacciones emocionales.

Gracias a los trabajos de Gaskell [89] y Langley [90] y a los más recientes y completos de Cannon y sus colaboradores [91], conocemos el papel que juega el sistema nervioso vegetativo como causa material de las reacciones emocionales. El sistema nervioso autónomo o vegetativo se subdivide en dos segmentos o sistemas: el sistema simpático y el parasimpático.

1) El sistema simpático regula actividades vitales, como la circulación, respiración, digestión, eliminación y reproducción. Esta función reguladora la realiza inervando el corazón, vasos sanguíneos, bronquiolos, estómago, intestinos, hígado, bazo, glándulas salivares y sudoríparas, riñones, vejiga, colon y órganos genitales. Su acción inhibe la actividad de los órganos digestivos, produce constricción de los vasos, dilatación de las pupilas y bronquiolos, erección del vello, liberación de glucosa en el torrente circulatorio y secreción de las glándulas sudoríparas y suprarrenales. Este influjo simpático sobre ciertos órganos es en algunos casos constante, como en el caso del sistema cardiovascular. En cambio, es intermitente y relativamente infrecuente en otros casos, como el de las glándulas sudoríparas, órgano digestivo, etc. Una de las características funcionales fundamentales de este sistema es su marcada tendencia a actuar como un todo integral; muy raras veces, si alguna, podrá darse

---

[87] ROUSSY, G., *La couche optique (étude anatomique, physiologique et clinique); le syndrome thalamique* (París 1907).

[88] HEAD, H., and HOLMES, G., *Sensory distrubance from cerebral lesions* (Brain 1911) p.102-254; HEAD, H., *Studies in neurology* (1920) 2 p.533-638.

[89] GASKELL, W. H., *The involuntary nervous system* (New York, Longmans, Green, 1916).

[90] LANGLEY, J. N., *The autonomic nervous system* (Cambridge, Heffer, 1921).

[91] CANNON, W., *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage. An account of recent researches into the functions of emotional excitement* (D. Appleton, New York, 1915; 2.ª ed. 1929); ID., *The autonomic nervous system. An interpretation* (Lancet 1930) 218 p.1109-1115.

un fenómeno local debido al sistema simpático que no tenga una cierta resonancia sobre el resto del organismo.

2) El sistema parasimpático, al contrario de lo que le ocurre al simpático, regula e inerva directa y aisladamente determinados órganos. Estos órganos, como veremos, son casi los mismos que los inervados por su antagonista el sistema simpático, si bien sus formas de actuación difieren totalmente, puesto que, como hemos visto, la acción del primero tiende a generalizarse, mientras que el influjo del sistema parasimpático es siempre concreto y limitado a un órgano. Así, por ejemplo, el sistema parasimpático, a través de sus nervios craneales, torácicos, abdominales y pelvianos, inerva la pupila, las glándulas salivares y las mucosas, el corazón, los órganos digestivos, el colon, el recto, la vejiga y los órganos genitales externos. Cannon [92], refiriéndose a la función de este sistema, dice que debe ser considerado como el conservador de las reservas del cuerpo. Por ejemplo, contrayendo la pupila, la defiende del exceso de luz; disminuyendo el ritmo cardíaco, proporciona al corazón períodos más largos de recuperación; la salivación y secreción de jugo gástrico, así como el tono de los músculos del tracto digestivo, son también moderados por el sistema parasimpático, al que compete la función callada de aumentar las reservas del organismo y mantenerle en tiempos de penuria orgánica y de lucha.

Como ya hemos sugerido antes, las relaciones funcionales entre el sistema simpático y el parasimpático son mutuamente antagónicas y constituyen el «substratum» fisiológico sobre el que se apoyan los estados afectivos de placer y desplacer.

La significación psicológica de estos cambios neuro-humorales ha sido interpretada por Cannon [93] y Crile [94], inspirándose en la doctrina evolucionista, como manifestaciones típicas y predominantes en la vida del hombre primitivo, y de las cuales no serían sino un vestigio o reminiscencia. Así, por ejemplo, el dolor, el temor y la furia no habrían sido en su origen más que las reacciones del hombre primitivo en tiempos de necesidad, de peligro o de lucha. Las funciones reguladas por el sistema vegetativo implican una preparación del organismo para la lucha y una rápida movilización de reservas orgánicas. Durante las reacciones emocionales intensas, el glucógeno—combustible que alimenta los músculos—es liberado en gran cantidad. El paso de las reservas sanguíneas desde las vísceras abdominales a los órganos que han de tomar parte en la lucha (corazón, pulmones y músculos) aumenta su capacidad de trabajo. El aumento de la presión sanguínea acrecienta el riego de los músculos y garantiza un suministro más abundante de materiales energizantes. La aceleración del ritmo respiratorio y la dilatación de los bronquiolos proporcionan una mejor ventilación de los pulmones y, en consecuencia, una mejor oxigenación de la sangre. Finalmente, como medida de seguridad contra la excesiva pérdida de sangre a través de posibles heridas—la circunstancia más frecuente que hace que la lucha termine en muerte—, la sangre aumenta su índice de coagulación. Esto explica cómo el estado de agotamiento físico a que conducen los estados emocionales intensos es debido al gran desgaste de todas estas funciones orgánicas vitales;

---

[92] CANNON, W., *Bodily changes...* etc.

[93] CANNON., W., *Feeling and emotions. The Wittemberg Symposium, The neural organization of emotional expression* (Clark Univ. Press 1920); ID., *The Wisdom of the Body* (New York, Norton, 1932).

[94] CRILE, G. W., *Diseases peculiar to civilized man* (MacMillan, New York 19..); ID., *Pathologic physiology of the neuroglandular system:* Amer. J. Med. Sc. 189 (1935) p. 276.

por eso el evitar emociones demasiado intensas y prolongadas debe ser uno de los cuidados primordiales en interés de la salud.

La inmovilidad que acompaña a los estados de terror ha sido interpretada como un vestigio de la tendencia de ciertos animales a permanecer inmóviles o «camuflados» ante un peligro máximo del cual les es difícil defenderse por otros medios, como la huída o la lucha. La erección del vello, los escalofríos, la sudoración, etc., responderían también a un primitivo mecanismo de defensa y protección frente a los adversarios al aumentar el volumen del cuerpo (por erección del pelo o plumas); la sudoración, teniendo lugar preferentemente en ciertas regiones, como la palma de las manos, axilas, pies, etc., se explica como un mecanismo de humedecimiento de aquellas superficies que toman parte activa como instrumentos de lucha o de huída, aumentando la eficacia del poder aprehensivo y de la carrera. El valor vital de todos estos mecanismos es lo que les ha hecho perpetuarse a través de los tiempos, siendo gradualmente moderados en aquellos seres cuyas exigencias de vida no requieren tales medios para la supervivencia.

6. *Integración de las experiencias actuales con la doctrina de Santo Tomás*

NATURALEZA DE LA CAUSA MATERIAL DE LAS PASIONES A LA LUZ DE LA PSICOFISIOLOGÍA MODERNA

Es capital en la doctrina tomista sobre las pasiones la consideración del doble elemento, material y formal, de que constan. «En la pasión del apetito sensitivo—escribe Santo Tomás—debemos considerar un elemento *quasi material*, es decir, la reacción o cambio corpóreo, y algo *quasi formal*, que pertenece propiamente al apetito» [93]. Dentro de su postura filosófico-teológica, Santo Tomás estudia primordialmente el aspecto psíquico, más inmanente, formal, de la pasión; pero no olvida la reacción orgánica que le acompaña, y que examina atentamente en su carácter de causa material. Una inteligente observación inmediata de los fenómenos pasionales y los datos poco matizados de la fisiología de la época son los medios con que cuenta en su labor de estructuración.

Las modernas adquisiciones experimentales en el campo de la fisiología del sistema nervioso, al tiempo que confirman la verdad de esta doble estructura en la emoción, nos presentan un cuadro científicamente más elaborado y perfecto de la naturaleza de su elemento material. Estas experiencias han llevado a una nueva formulación del aspecto psicofisiológico de las pasiones.

En el estado actual de nuestros conocimientos anatómicos y fisiológicos del sistema nervioso es evidente que tanto las teorías de James y Lange como las más modernas de Cannon, Bard y otros, son insuficientes para explicar todos los fenómenos y mecanismos que intervienen en la reacción emocional. No obstante, debemos afirmar que estas adquisiciones de la ciencia experimental nos ayudan a una mejor comprensión de su naturaleza.

Comencemos por decir que el antiguo concepto del sistema nervioso esquematizado en centros y vías, erigidos en reguladores de una deter-

[93] I q.20 a.1

minada función, ha sido superado gracias a las fecundas interpretaciones de grandes fisiólogos y anatómicos, como H. Jackson, Sherrington, Crosby, etc. Según el principio formulado por el gran fisiólogo inglés H. Jackson, sabemos que las funciones vegetativas y voluntarias dependientes del sistema nervioso no están necesariamente vinculadas a un centro o localización anatómica concreta. El sistema nervioso se estructura según una serie de niveles en íntima relación y de cuya integración depende la *organización de funciones específicas*. A los niveles inferiores del sistema nervioso corresponden los mecanismos reflejos, en los cuales se descubre de una manera rudimentaria las dos grandes funciones vitales del sujeto: su unidad biológica, representada por la armonía humoral del medio interno (homeóstasis), y sus formas de expresión, características de la vida de relación.

Los centros reguladores de las funciones neuro-vegetativas de importancia vital están localizados a nivel de la medula y del hipotálamo. El hipotálamo es una estructura nerviosa relativamente pequeña, situada, como su nombre indica, debajo del tálamo, en la base del encéfalo, y cuya función consiste en la regulación armónica de las actividades humorales (homeóstasis), de la reproducción, del componente visceral de las reacciones emocionales y, finalmente, del control de la hipófisis, glándula «maestra» que preside y regula la actividad de las glándulas endocrinas, de las cuales dependen funciones tan importantes como el crecimiento y la configuración plástica o figura del cuerpo humano.

La actividad de estos centros neuro-vegetativos, localizados en la medula y en el hipotálamo, es suficiente para garantizar la vida, es decir, para que el animal no muera; pero no para que actúe en su medio ambiente frente a todas las contingencias que éste le ofrece. Estas actividades vitales se caracterizan por ser globales, toscas, poco específicas.

Si las actividades de este nivel hipotalámico (diencefálico) son capaces de garantizar la normalidad del medio interno, cuya expresión es el «tono vital», por encima de dicho nivel la corteza cerebral preside y regula dichas actividades vegetativas, dándoles una especificidad y perfeccionamiento no sólo en lo que se refiere a las exigencias del «tono vital», sino también en relación y al servicio de las manifestaciones propias de la vida de relación del sujeto. Es decir, que la corteza cerebral es el órgano integrador y coordinador no solamente de las necesidades vitales mínimas del sujeto, sino de las exigencias y dificultades que nacen de la vida de relación. Darrow [96] ha demostrado que, cuando iniciamos un movimiento de «captura» con una mano, simultáneamente aparece una ligera sudoración de la misma (en algunos casos apenas perceptible más que por medios de exploración científica) que tiene por objeto facilitar la aprehensión del objeto deseado. Este fenómeno *adaptativo* o *condicionado* no sería posible si en determinadas áreas corticales, junto a los centros reguladores de los músculos que intervienen en el movimiento de captura, no estuviesen situados también los centros reguladores de las glándulas sudoríparas.

Otro ejemplo nos aclarará esta importante doctrina, sin la cual es imposible entender el valor de los mecanismos neuro-humorales que intervienen en la expresión de las emociones. Babkin y Van Buren [97] han

---

[96] DARROW, C. W., *Neural mechanism controlling the palmar galvanic and palmar sweating. A consideration of available literature:* Arch. Neurol. Psychiatr., 37 (1937) p.64155.

[97] BABKIN, B., and VAN BUREN, J. M., *Mechanism and cortical representation of the feeding pattern:* Arch. Neurol. Psychiatr., 66 (1951) p.1-21.

trabajado sobre lo que llaman el «esquema funcional» de la deglución. Existe, según demuestran los trabajos de estos autores, un primer nivel que regula el fenómeno automático denominado «deglución abstracta» o «rudimentaria». Los centros reguladores de este tipo de deglución están localizados en los niveles inferiores del sistema nervioso—medula y protuberancia—. En cambio, el movimiento de deglución, llamado por los fisiólogos «voluntario», es aquel que, regulado por la corteza cerebral, se realiza conscientemente, integrado dentro de una serie de funciones sensoriales (gustativas) y motoras : el acto de comer, por ejemplo.

Las actividades biológicas responsables de la unidad armónica del medio interno o humoral tienen sus centros últimos de regulación en determinadas áreas de la corteza cerebral, en donde adquieren su más alta significación. Desde la periferia de nuestro cuerpo (soma) llegan a la corteza cerebral constantes mensajes (impulsos nerviosos), que informan a los niveles superiores o «conscientes» del sistema nervioso del estado actual del tono y posición de los músculos y articulaciones, de la turgencia de los tejidos, etc., es decir, de todos aquellos factores que constituyen lo que hemos denominado la «plástica» o «figura» corporal del sujeto. La moderna psicofisiología ha llamado la atención sobre la importancia que para la vida más íntima del individuo tiene la idea propia que se ha formado de la plástica de su cuerpo como expresión de su vitalidad y unidad biológica. Esta expresión de nuestra condición somática constituye lo que se ha dado en llamar «lenguaje expresivo de nuestro cuerpo», constantemente autopercibido por el sujeto según distintos grados de conciencia.

La unidad armónica del medio interno, tan íntimamente ligada por razones biológicas a la apariencia plástica o constitucional, se ve alterada cuando circunstancias o estímulos exteriores vienen a modificarla. El medio interno se ha conmovido en la medida en que nuestra expresión exterior ha sido alterada. A esta conmoción somática es a lo que los modernos psicofisiólogos denominan emoción. La emoción no sería en el fondo más que la percepción de la alteración que ha sufrido la imagen que de nuestro cuerpo nos hemos formado en consonancia con determinados contenidos íntimos de conciencia [98]. El hombre se da cuenta de su vida emocional a través de las expresiones de su propio cuerpo. Sólo después que los sentimientos o movimientos afectivos han tomado forma en el cuerpo, viniendo a alterar el «esquema corporal» o figura «organizada», es cuando adquirimos conciencia de la repercusión emotiva, o mejor, del alcance somático de nuestros sentimientos.

No siempre es fácil establecer una relación de causalidad entre este conjunto de sensaciones cenestésicas que integran nuestra figura corporal, y los sentimientos que la acompañan. Podemos hablar en este sentido de una escala descendente afectiva que comienza por emociones cuya expresión es más psíquica que somática : así, por ejemplo, las emociones estéticas ; en un nivel intermedio estarían las emociones en las cuales se da una completa adecuación entre sus componentes somáticos y psíquicos. Y, por último, se darían emociones con tal predominio somático que pasan inadvertidas a la vigilancia consciente perceptiva del sujeto.

El sistema neuro-vegetativo diferencia las funciones que integran el «tono vital», expresión de la unidad biológica de la persona. Su regulación depende de las actividades de los distintos niveles del sis-

---

[98] Cf. ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y mundo emocional* (Labor, Madrid 1952).

tema neuro-vegetativo: redes periféricas, medula, diencéfalo. Pero esta regulación no es suficiente a la vida integral del sujeto.

En los niveles superiores del sistema nervioso (corteza cerebral) vienen a integrarse las informaciones que nos llegan del espacio vital interior y de la estática y dinámica corporales: «figura», «postura» y movimiento. La encrucijada nerviosa en que se integran vitalmente estas funciones está localizada en los lóbulos frontales. De ahí que durante estos últimos años los psicofisiólogos hayan dignificado con sus interpretaciones o lucubraciones teóricas la dignidad psíquica de los mismos, localizando en ellos hasta las más altas funciones psíquicas.

Sin caer naturalmente en estos excesos, sí debemos tratar de interpretar, a la luz de los principios de la psicología aristotélico-tomista, el papel que la más alta estructura del sistema nervioso juega en las manifestaciones de la vida cognoscitiva y apetitiva.

Papel de la cogitativa en la génesis de las emociones. Comprobación experimental

Santo Tomás habla de una cierta «continuidad» entre las potencias racionales y el apetito sensitivo a través de la cogitativa. El entendimiento necesita de la cogitativa para la adquisición de los fantasmas y para su ulterior elaboración; al operar sobre el fantasma sensible, mueve al apetito a fin de que aporte a la operación psicológica en génesis el correspondiente tono afectivo. Por su parte, la voluntad influye, mediando la cogitativa, en el apetito *per quamdam redundantiam*, y a través del apetito mueve o impera a las potencias ejecutivas.

Por este complicado mecanismo de interacción intelectivo-sensorial y cognoscitivo-apetitivo, toda actividad de la razón superior se convierte en principio generador de la vida emocional del sujeto.

Así, pues, la cogitativa es la facultad orgánica que provoca y regula las relaciones de la vida afectiva con la intelectiva. Es la facultad «puente» de que habla Santo Tomás, por la que se establece esa «continuidad» y «redundancia» funcional entre el psiquismo superior, por un lado, y el apetito sensitivo y el resto de las facultades orgánicas, por otro.

Esta doctrina, fruto de la poderosa capacidad analítica del santo Doctor, se ve enriquecida por modernas experiencias, que, además de confirmarla, añaden una serie de matices que nos aclaran el papel de la cogitativa en la dinámica psicofisiológica de las pasiones humanas. Las valoraciones psicológicas en las que se fundan estas investigaciones no están realizadas, naturalmente, desde el punto de vista de la escolástica. Importa por eso tratar de interpretar estas disquisiciones de la ciencia experimental a la luz de los principios y en los términos usuales a la psicología aristotélico-tomista.

Las modernas investigaciones de la llamada psico-cirugía y de la fisiología del sistema nervioso realizadas por numerosos autores [99] han

---

[99] Egaz Moniz, *Les premières tentatives opératoires dans le traitement de certaines psychoses:* Encephale, 31 (1936) 2 p.1-29; Brickner, R. M., *Intellectual functions of the frontal lobes. A study of a man after partial bilateral frontal lobectomy* (New York, Mac-Millan, 1936); Freeman, W., and Watts, J. W., *Psychosurgery* (Springfield 1942), 2.ª ed. *Psychosurgery. Intelligence, emotion and social behavior following prefrontal lobotomy for mental disorders. With special psychometric and personality profile studies* by T. Hunt. Thomas (Springfield 1951); Fulton, J., *Functional localization in relation to frontal lobotomy* (Oxford Press 1949); Craw-

dado por resultado el que ciertas regiones de la corteza cerebral—los lóbulos frontales—, consideradas durante largo tiempo como silenciosas, es decir, como ajenas a las actividades psíquicas superiores, hayan alcanzado la más alta importancia como centros de coordinación de las funciones vegetativas y voluntarias, y de regulación de las actividades de la vida emocional. Los cambios de conducta observados en pacientes con lesiones anatómicas en dichos lóbulos y en animales de experimentación después de la destrucción quirúrgica de los mismos, indican la intervención que dichas áreas ejercen sobre la vida afectiva y sobre la fantasía, y a través de estas dos funciones sobre otras actividades más altas, tales como el poder abstractivo, o el creacional, o el criterio sobre el valor moral de las acciones.

Los síntomas más característicos y llamativos que se observan en estos pacientes son :

1) Cambios más o menos importantes en el tono muscular estático —equilibrio postural—y dinámico—movimiento, marcha, etc.—, descritos bajo el nombre de ataxia frontal, pseudo-ataxia, astasia-abasia, apraxia de la marcha, etc.

2) Cambios psíquicos, que se manifiestan sobre todo por modificaciones en la esfera afectiva y en el carácter. La euforia es el elemento habitualmente dominante ; se acompaña de una expansividad que llega a veces hasta verdadera agitación, pudiendo recordar un síndrome hipomaníaco. Por el contrario, otras veces se puede acompañar de apatía y de inercia, a las que se asocia cierta puerilidad, la cual explica la tendencia a ciertas palabras fáciles y a una indiferencia absoluta frente a las exigencias sociales, pudiéndose llegar hasta verdaderas perversiones instintivas. El tono afectivo oscila inseguro entre estados de indiferencia seguidos de violentas descargas emotivas, por ejemplo de irascibilidad.

Conocidos autores en estas investigaciones, como Rylander [100], Penfield [101], Koskoff, Weniger [102], Brickner [103] y otros han llamado poderosamente la atención sobre el hecho de que las transformaciones psíquicas que tienen lugar después de la lobotomía—aislamiento quirúrgico de los lóbulos frontales del resto del sistema nervioso—aparentan ser de poca importancia cuando se les somete a un examen superficial, no así cuando son sometidos a un riguroso examen psicológico con «tests» y pruebas adecuadas antes y después de la operación. En general, todos los autores concluyen que la lobotomía influye de manera permanente en la personalidad. El pensamiento se hace más concreto ; se provoca una falta de previsión, acompañada de una disminución en la capacidad de las facultades que permiten pensar sistemáticamente y resolver pro-

---

FORD, M. P.; FULTON, J.; JACOBSEN, C., and WOLFE, J., *The Frontal Lobes:* A. R. N. M. D. vol.27 (Williams and Wilkins, 1948) ; PENFIELD, W., and RASMUSSEN, T., *The Cerebral Cortex of Man. A Clinical Study of localization of function* (MacMillan, New York 1950) ; METTLER and alii, The Columbia Greystone Associates, *Selectives Partial Ablation of the Frontal Cortex* (Hoeber, New York 1949).

[100] RYLANDER, G., *Observations on mental changes after total lobotomy and after inferior lobotomy:* Acta Psychiatr. et Neurol., sup.60 (1951) p.82.

[101] PENFIELD, W., o.c.

[102] KOSKOFF, Y., and WENIGER, L. S., *The adverse effect upon a family result from a radical change of personality in one member after frontal lobotomy:* Res. Pub. Ass. Nerv. Ment. Dis., 29 (1950) p.148; KOSKOFF, Y. D., *Frontal lobotomy in a habitual criminal.* Coloquio Cientifico Internacional. I Cent. Ramón y Cajal (Madrid 1952).

[103] BRICKNER, R. M., o.c.

temas con la ayuda o a la vista de datos o de tesis proporcionadas con anterioridad (conocimientos antecedentes).

En el aspecto afectivo-social se observa una declinación de la función de adaptación al medio, junto con una defectibilidad de la justa apreciación y del «tacto» en las relaciones sociales. Las transformaciones en la esfera volitiva se manifiestan por una disminución de su función inhibidora sobre los niveles inferiores, lo que se traduce en ciertos trastornos psicomotores. Finalmente, es de notar, como secuela permanente de la operación, que la conciencia sensorial que el sujeto tiene de su propio cuerpo se hace menos viva, es decir, como si el sujeto se desentendiese de sí mismo. Al mismo tiempo, la facultad de introspección, y en general toda forma de autoconciencia, disminuye.

En resumen, podemos decir que después de la operación todos los niveles psíquicos quedan deteriorados; que se da una menor diferenciación e integración de la personalidad de la que poseía el sujeto antes de la operación, y, como consecuencia, la capacidad de adaptación disminuye ostensiblemente.

Estas y otras importantes transformaciones en el campo de la personalidad y de la inteligencia van acompañadas de *cambios todavía más ostensibles en la vida emocional.* Después de la operación, la conducta emocional del sujeto aparece con una nota característica de *calma.* Las declaraciones del paciente nos descubren que su experiencia de todas las situaciones emocionales se ha debilitado y se ha hecho más difusa; descubren que todos sus sentimientos se han *despersonalizado,* es decir, no los experimenta como pertenecientes o afectando a su propio yo; sus reacciones de la vida afectiva frente al mundo exterior se encuentran también profundamente modificadas. Los sentimientos brotan, por decirlo así, automáticamente. Se dan como respuestas reflejas a los estímulos y situaciones, es decir, que la respuesta forma con el estímulo como un corto-circuito, sin que los procesos psíquicos superiores, como la deliberación y la inhibición volitiva, intervengan de una manera adecuada en el desarrollo de la respuesta afectiva.

Esto supone que el sujeto que ha sufrido una lobotomía no es dueño de la regulación de su afectividad. En otras palabras, que se hace incapaz de estimular o inhibir voluntariamente el nacimiento o la evolución de sus emociones y que éstas están determinadas por factores situados fuera del yo. Este defecto debe ser considerado como la manifestación de una disminución de la facultad de autodeterminación: en lugar de un *movens,* se ha convertido en un *motum;* en lugar del *homo agens,* se ha convertido en un *homo reagens.*

La euforia es una de las consecuencias más constantes. Se ha atribuído a la falta de tensión emocional. La indiferencia frente al futuro (optimismo, ausencia de iniciativa) y frente al pasado (nada de escrúpulos o remordimientos) y el apego a sacar del momento presente el mayor provecho posible (egoísmo) han inclinado a considerar la *continuidad del yo* como la función primordial de los lóbulos frontales. Esta continuidad, que significa en el sujeto normal un sentirse a cada instante responsable del pasado y del porvenir y que supone un elemento esencial para la valoración moral de sus acciones, es lo que en el lobotomizado ha sufrido una quiebra profunda.

Otra de las características es la extraversión y superficialidad. El sujeto, análogamente a lo que sucede con el embriagado, se hace amigo de todos. En el orden moral parece que el leucotomizado se comporta con arreglo a las normas de su conducta moral previa a la operación,

aunque no faltan quienes opinen que las deficiencias psicológicas mencionadas van acompañadas de un déficit en el criterio y la conducta moral.

En los trastornos psíquicos caracterizados por la existencia de tensiones emocionales violentas, la esfera racional se ve invadida y perturbada por dicha tensión, lo que suele traducirse en una sensación de angustia que obstaculiza el desarrollo normal de sus operaciones.

El aislamiento de la vida sensorial en relación con el psiquismo superior tiene igualmente una gran repercusión en el proceso ideativo. La facultad de creación se reduce notablemente. En condiciones normales, la facultad creadora depende de una coordinación funcional de la inteligencia, de la imaginación y de la emotividad, niveles que aparecen ahora como aislados entre sí. Esta disociación de las esferas racional y sensorial implica el que las emociones, representaciones e instintos se sitúen en una posición más o menos aislada con relación al resto de la vida psíquica. Esto, a la luz de los principios psicológicos, significa que la ordenación ejercida por las actividades superiores sobre las reacciones emocionales han perdido su vigor y han quedado bajo el influjo determinante de estímulos exteriores. La vida instintiva toma un carácter predominante, y de esto dan testimonio las muchas manifestaciones inadecuadas de la conducta social de los sujetos.

Este tipo de investigaciones aporta datos de tal interés psicológico, que ante ellos no puede permanecer indiferente el moralista. Una justa apreciación del valor de las conclusiones formuladas por la ciencia experimental y una escrupulosa repulsa de toda divulgación carente de rigor científico, le proporcionará datos de un indudable valor teórico-práctico.

7. *El tratado de las pasiones en la «Suma Teológica»*

Santo Tomás divide su tratado de los actos humanos en dos partes generales. En la primera considera los actos imperados por la voluntad, que se pueden llamar con toda propiedad actos voluntarios y son propios del hombre en cuanto animal racional. En la segunda parte trata de los actos que, movidos por el apetito sensitivo, son comunes al hombre y a los animales y en los que sólo imperfectamente interviene la voluntad; son las llamadas *pasiones*.

El estudio de las pasiones humanas ofrece un doble aspecto a cuál más importante: un aspecto psicológico, ya que constituyen una parte importante en la estructura y desarrollo psíquico de la vida del hombre, y un aspecto moral, por cuanto su regulación recae sobre las virtudes más propiamente morales y estrictamente humanas: la templanza y la fortaleza [101], que regulan de modo directo las pasiones del apetito concupiscible e irascible, respectivamente. Esta ordenación ética de las pasiones se hace incluso imprescindible para el ejercicio de la justicia y la prudencia, pues casi todas las dificultades que la primera encuentra en la regulación de las actividades humanas proceden del influjo de las pasiones, y la misma raíz puede decirse que tienen los obstáculos que

[101] La prudencia es una virtud primordialmente intelectual y sólo secundariamente moral, y, como la justicia, se encuentra también de algún modo en Dios y en los demás seres espirituales.

se ofrecen a la prudencia cuando trata de encontrar e imponer su norma al ejercicio práctico del humano obrar.

Santo Tomás divide el tratado de las pasiones en dos partes. En la primera trata de las pasiones en general (q.22-25), y en la segunda, de cada una de las pasiones en particular (q.26-48). El estudio de las pasiones en general lo hace siguiendo el mismo orden que presidió el tratado de los actos voluntarios considerados en general; es decir, primero se detiene en el análisis psicológico de las mismas (q.22.23 y 25) y después estudia el aspecto moral (q.24). Pero debe tenerse aquí en cuenta que el orden que se establece en el prólogo general de la cuestión 22—aspecto psicológico, división, relación u ordenación de las pasiones entre sí y moralidad de las mismas—no es el que luego se sigue en el texto, en el cual la consideración moral se interpone entre la división y el orden de las pasiones entre sí, con lo cual claramente se interrumpe el desarrollo lógico, puesto que la ordenación debe seguir a la división. Esta alteración del orden en el texto actual posiblemente se deba a un error antiguo en la transcripción de los códices, puesto que en las cuestiones dedicadas al placer y a la tristeza se mantiene el orden que podíamos decir genuino. La consideración psicológica de las pasiones comprende: primero, el estudio de la naturaleza o esencia de las pasiones (q.22); segundo, su división absoluta (q.23), y tercero, la división relativa, es decir, la comparación y ordenación de las pasiones entre sí (q.25).

Después de este análisis general se considera cada una de las pasiones en particular; y como quiera que el apetito sensitivo—principal motor de las pasiones—es doble, concupiscible e irascible, esta segunda parte del tratado se subdivide en dos grandes secciones: en la primera se estudian las pasiones del apetito concupiscible (q.26-39), y en la segunda, las del apetito irascible (q.40-48). Ambos apetitos se caracterizan por tener dos reacciones fundamentales—una positiva o de atracción, otra negativa o de repulsión—, cada una de las cuales es considerada separadamente.

No es necesario que nos detengamos aquí a justificar la división especial que Santo Tomás hace de las pasiones, ya que de ello trata en la cuestión 23. Bástenos por ahora con proponer un esquema general de las cuestiones en que se divide este tratado:

DE LAS PASIONES HUMANAS

I. En general:
   A) Aspecto psicológico:
      a) Su naturaleza y esencia (q.22).
      b) División:
         1. Absoluta (q.23).
         2. Relativa u ordenación mutua (q.25).
   B) Aspecto moral (q.24).

II. En particular:
   A) Del amor:
      a) Del amor propiamente dicho:
         1. Considerado en sí mismo (q.26).

2. Por razón de su :
   1) Principio o causa (q.27).
   2) Término o efecto (q.28).

b) De su contrario, el odio (q.29).

B) Del deseo y su contrario, la huída (q.30).

C) Del placer :

a) Del placer propiamente dicho :

1. Aspecto psicológico :
   1) Su naturaleza (q.31).
   2) Por razón de su :
      α) Causa o principio (q.32).
      β) Término o efecto (q.33).
2. Aspecto moral (q.34).

b) De su contrario, la tristeza :

1. Aspecto psicológico :
   1) Su naturaleza (q.35).
   2) Por razón de su :
      α) Principio (q.36).
      β) Término (q.37).
      γ) Remedio (q.38).
2. Aspecto moral (q.39).

D) De la esperanza y su contrario, la desesperación (q.40).

E) De la audacia y su contrario, el temor :

a) Del temor :

1. Considerado en sí mismo (q.41).
2. Por razón de su causa :
   1) Material (q.42).
   2) Eficiente (q.43).
3. Por razón de su efecto o término (q.44).

b) De la audacia (q.45).

F) De la ira :

a) Su naturaleza (q.46).

b) Considerada por razón de su :

1. Causa o principio (q.47).
2. Término o efecto (q.48).

BIBLIOGRAFIA

No incluímos en esta bibliografía los tratados generales y comentarios a la *Prima Secundae*, citados en la *Introducción general* a esta parte moral de la *Suma*.

AGUSTÍN, S.: *Confessiones*: ML 32.
— *Soliloquia*: ML 32.
— *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*: ML 40.
— *De civitate Dei*: ML 41.
ALBERTO MAGNO, S.: *De animalibus* (ed. Münster 1916).
ALEJANDRO DE AFRODISIA: *In «De anima»* (ed. Venecia 1502).
ARISTÓTELES: *Ethica Nicomachea* (ed. J. A. Smith y W. D. Ross, Oxford 1908-1931).
— *Rethorica* (ed.cit.).
— *De partibus animalium* (ed.cit.).
— *Problemata* (ed.cit.).
— *De anima* (ed.cit.).
ARNIM, H. VON: *Die drei aristotelischen Ethiken* (Viena 1928).
BAIN, A.: *The emotions and will* (London 1859).
BALDWIN, J.: *The origin of emotional expression*: Psychol. Rev., 1 (1874).
BOECIO: *De consolatione philosophiae*: ML 64.
BRENTANO, F.: *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des Menschlichen Geistes* (Leipzig 1911).
BRETT, G. S.: *A history of psychology, ancient and patristic* (New York 1912-1921).
BRICKNER, R. M.: *Intellectual functions of the frontal lobes: A study of a man after partial bilateral frontal lobectomy* (New York 1936).
CANNON, W.: *Bodily changes in pain, hunger, fear and rage. An account of recent researches in to the functions of emotional excitement* (New York 1915, ed. 1929).
— *The James-Lange theory of emotions: A critical examination and an-alternative theory*: Amer. J. Psychol., 39 (1927).
— *Again the James-Lange and the thalamic theories of emotion*: Psychol. Rev., 38 (1931).
CASIANO: *Collationes*: ML 49.
CASSIRER, H.: *Aristoteles' schrift' von der Seehle'* (Tübinge 1932).
CICERÓN: *Tusculanae quaestiones* (ed. Leipzig 1918).
COPE, E. M., and SANDYS, J. E.: *Rethoric.* Introduction. (London and Cambridge 1876).
— *Rethoric.* Comment. (Cambridge 1877).
CORVEZ, M., O. P.: *Les passions:* Somme Théologique, trad. y comment. franc. .de la Revue des Jeunes (París 1933).
CRAWFORD, M. P.; FULTON, J.; JACOBSEN, C., and WOLFE, J.: *The Frontal Lobes* vol.27 (Baltimore 1948).

CUESTA, S., S. I. : *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín* (Madrid 1945).
DARWIN, C. : *The expressions of emotions in man and animals* (New York 1890).
DELAY, J. : *Les dérèglements de l'humeur* (París 1946).
— *Les dissolutions de la mémoire* (París 1942).
DESCARTES : *Les passions de l'ame* (Paris 1650).
DIELS, H. : *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín 1912).
DIÓGENES LAERCIO : *De vitis, dogmatibus et apoglematibus clarorum philosophorum* (ed. Leipzig 1759).
ESCIPIÓN CLARAMONCIO : *De conjectandis cuiusque moribus et habitantibus animi affectibus* (Helmtadt 1665).
ESPINOSA : *Ethica ordine geometrico demonstrata* (ed. Amsterdam 1867).
FESTUGIERE, A. J. : *Le plaisir.* Ethic. Nic. traducc. y notas (París 1936).
FILOPÓN : *In «De anima»* (ed. Venecia 1547).
FREEMAN, W., and WATTS, J. W. : *Psychosurgery* (Springfield 1951).
FULTON, J. : *Functional localization in relation to frontal lobotomy* (Oxford 1949).
GALENO : *Opera omnia* (ed. Basilea 1549).
GARDINER, H. N. : *Affective psychology in ancien writers after Aristoteles:* Psychol. Rev., 26 (1919).
GASKELL, W. H. : *The involuntary nervous system* (New York 1916).
GATTEGNO, C. : *Psychologie de l'affectivité et éducation à l'amour* (Neuchâtel 1952).
GREGORIO NISENO, S. : *De hominis opificio:* MG 46.
HARTLEY, D. : *Observations on man. Conjecturae quaedam de sensu, motu et idearum generatione* (1731).
HARTMANN, N. : *Die Wertdimensionen der Nichomachischen Ethik* (Berlín 1944).
HEAD, H., and HOLMES, G. : *Sensory disturbances from cerebral lesions:* Brain, 34 (1911).
HIPÓCRATES : *De morbo sacro* (ed. Francfort 1596).
— *De natura hominis* (ed.cit.).
— *De carnibus* (ed.cit.).
HOBBES, TH : *Human nature of the fundamental elements of policy* (1840).
HUME, D. : *A teatrise of human nature* (Loudon 1739-1740).
— *Inquiry concerning human understanding* (Loudon 1748).
IRENEO, S. : *Adversus haereses:* MG 7.
JAMES, W. : *What is an emotion.* Mind, 9 (1884).
— *Principles of psychology* (1890).
JANVIER, E., O. P. : *Exposition de la morale catholique.* 3. Les passions (París 1905).
KANT, E. : *Anthropologie in pragmatischer Hinschit* (Königsberg 1798).
KOSKOFF, Y. D., and WENINGER, L. F. : *The adverse effect upon a family result in from a radical change of personality in one member after frontal lobotomy:* Res. Pub. Ass. ner. ment. dis., 148 (1950).
KRAUS, O. : *Neue studien zur Aristotelischen Rethorik* (Halle 1907).
KÜLPE, O. : *Vorlesung über psychologie* (Leipzig 1922).
LAMARK, J. B. : *Philosophie Zoologique* (ed. Matins 1809).
LANGE, C. : *Ueber Gemüthsbewegungen,* trad. alemana de Om Sinsberaegelser (Kjbenk 1885).
LANGLEY, J. N. : *The autonomic nervous system* (Cambridge 1921).
LEIBNITZ : *Monadologie* (Frankfort 1720).

LEIBNIZ: *Pincipes de la nature et de la grace fondés en raison* (ed. París 1802).
LOCKE, J.: *An essai concerning human understanding* (London 1690).
LOTZE, R. H.: *Medizinische psychologie oder physiologie der Seele* (1852).
LUND, F. H.: *Emotions* (New York 1939).
MASS, J. G. F.: *Versuche über die Leidenschaften* (1805).
— *Versuche über die Gefhüle* (1812).
MCCOSH, J.: *The emotions* (1880).
Mettler. F. A. y Columbia Greystone Associates.: Selective partial ablation of the frontal cortex (New York 1949).
MIGNE, J. P.: *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme* 39 (ed. 1857).
MONIZ, E.: *Les premières tentatives operatoires dans le traitement de certains psychoses*: Encephale, 31 (1936).
MOORE, T. V.: *The nature and treatment of mental disorders* (New York 1943).
— *Personal mental hygiene* (New York 1944).
NOBLE, H. D., O. P.: *Les passiones dans la vie morale* (París 1931-1932).
NEMESIO DE EMESA.: *De natura hominis* (ed. G. Valla, Lyón 1538).
PENFIELD, W., and TH. RASMUSSEN: *The cerebral cortex of man. A clinical study of localization of function* (New York 1950).
RIBOT, TH.: *Essai sur les passions* (París 1907).
— *La lógica de los sentimientos.* Traduc. de R. Rubio (Madrid, sin fecha).
— *La psicología de los sentimientos.* Traduc. de R. Rubio (Madrid, 1924).
ROF CARBALLO, J.: *Cerebro interno y mundo emocional* (Madrid 1952).
RUCKMICH, C. A.: *Psychology of feeling and emotion* (New York 1936).
RYLANDER, G.: *Observations on mental changes after total lobolomy and after inferior lobotomy*: Acta Psychiat. et Neurol. Sup. 82 (1951).
SERGI, G.: *Sulla nuova teoria della emozioni:* Riv. di Sociol., 3 (1896).
— *Las emociones.* Traduc. J. Besteiro (Madrid 1905).
SIMPLICIO: *In «De anima»* (ed. Venecia 1549).
SPENCER, H.: *Principles of psychology* (London 1855).
SPENGEL, L.: *Rethoric.* Comment. y notas (Leipzig 1867).
SUÁREZ, F., S. I.: *De passionibus et de habitibus virtuosis et vitiosis* (ed. Vives, París 1856-1878), t.4.
TEMISTIO: *In «De anima»* (ed. Venecia 1502).
TEOFRASTO: *De sensu et sensibilibus* (ed. Didot, París 1866).
TERTULIANO: *De anima:* ML 2.
TITCHENER, EB.: *An historical note on the James-Lange theory of emotion:* Amer. J. Psychol., 25 (1914).
— *Lectures on the elementary psychology of feeling and emotion* (New York 1924).
UBEDA PURKISS, M., O. P.: *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones:* La Ciencia Tomista, 248-250 (1953-1954).
WOLFF, CH.: *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata* (Franckfort 1732).
WUNT, W.: *Grundlss der Psychologie* (ed. ital. 1896).
— *Grundzüge der physiologische psychologie* (ed. 1902-1903).
ZELLER, E.: *Die phillosophie der Griechen* (Berlín 1921).

INTRODUCCION A LA CUESTION 22

DEL SUJETO DE LAS PASIONES DEL ALMA

Se suele decir que en esta cuestión Santo Tomás pregunta por la naturaleza o esencia de las pasiones, aunque explícitamente trata sólo del sujeto, que sabemos tiene razón de causa material. Y siendo ésta la menos inteligible de las causas, parece absurdo hablar de ella en primer lugar cuando se intenta determinar la esencia o definición de las pasiones. Pero se debe tener en cuenta que la pasión es esencialmente un acto o movimiento del móvil y que, por consiguiente, debe definirse ante todo por orden a él, su sujeto.

La pasión implica un doble elemento : formal o psicológico y material o secundario, que consiste en su componente orgánico. La pasión, por tanto, se refiere más bien al alma que al cuerpo, ya que se trata primordialmente no de un fenómeno fisiológico, sino psíquico. Es el alma el sujeto de las pasiones, mas no en cuanto espiritual o racional, sino reduplicativamente en cuanto *alma*, es decir, en cuanto principio animador e informante del cuerpo (a.1). Ahora bien, no puede ser la misma esencia del alma el sujeto inmediato de las pasiones, como tampoco lo es de ninguna operación ; la inmutación pasional la ha de recibir en alguna de sus potencias, que ya sabemos son de dos géneros : cognoscitivas y apetitivas. Concedido que el sujeto de las pasiones sea una potencia o facultad apetitiva (a.2), cabe aún preguntar si esa facultad pertenece al apetito superior o voluntad o al apetito sensitivo (a.3).

El concepto de pasión en su sentido más propio implica recepción de algo perjudicial con pérdida en el sujeto de una cualidad que le era conveniente [1], y así es evidente que no le conviene al alma sino accidentalmente, en cuanto que es el compuesto el que padece. Ahora bien, este modo de ser atraído, propio de la pasión, le conviene mejor a la potencia apetitiva que a la aprehensiva. La primera, en efecto, es esencialmente pasiva, es atraída por el objeto, llevada a él, mientras que la potencia cognoscitiva aprehende su objeto propio, le trae hacia sí [2].

Y como la potencia apetitiva es de doble clase, conforme al doble apetito superior y sensitivo, en el artículo último pregunta Santo Tomás a cuál de ellos le conviene más propiamente la pasión. El apetito sensitivo es una facultad orgánica que radica en el compuesto y se localiza en un órgano determinado del cuerpo, por lo que padece también las inmutaciones del órgano. Una inmutación de doble orden se realiza, por tanto, en ella, como en toda potencia orgánica : a) *espiritual* o *psíquica*, como la que conviene a las potencias aprehensivas sensitivas al recibir la intención del objeto sensible [3], y b) *natural, corporal* o *fisiológica, físicoquími-*

---

[1] I-2 q.22 a.1 c.
[2] Ibid., a.2 c.
[3] Ibid., ad 3.

ca, en virtud de la cual el órgano reacciona bajo el influjo de un estímulo adecuado [4]. Este segundo modo de inmutación, aunque se encuentra en las potencias orgánicas cognoscitivas o aprehensivas, es de manera muy especial propio de las apetitivas, ya que las actividades del apetito sensitivo dependen inmediatamente de las condiciones de los órganos en los cuales se da la alteración o reacción propia de la pasión. Además, puesto que la potencia apetitiva orgánica es de capacidad particular y limitada, fácilmente puede ser atraída por los objetos sensibles particulares, y por lo mismo puede ser inmutada por muchos objetos, siendo, por tanto, fácilmente dominada por esos objetos a los cuales tiende. Así vemos por experiencia cómo los animales de modo natural e instintivo tienden necesariamente a apetecer los objetos sensibles deleitables y a rechazar los desagradables.

La voluntad o apetito racional, por el contrario, al ser potencia inorgánica y puramente espiritual, ni es directamente alterable ni tampoco puede sufrir por influjo de los órganos corporales, de los cuales es intrínseca y esencialmente independiente. Además, la voluntad sólo es movida natural y necesariamente por el bien en común o bienaventuranza [5]; respecto de los otros objetos es totalmente libre e invencible por razón de su capacidad infinita, fundada en su inmaterialidad o espiritualidad. Por eso, aunque el bien espiritual y universal, que es el objeto propio de la voluntad, sea más excelente y más *fuerte* que el simple bien corporal y particular, objeto propio del apetito sensitivo, éste, respecto de su objeto propio, es más pasible que la voluntad respecto del suyo. Así advierte el santo Doctor que la intensidad de la pasión no sólo depende de la eficacia del objeto estimulante, sino también y principalmente de la capacidad retentiva o «pasividad» del paciente [6].

El sujeto propio completo de la pasión propiamente dicha es, pues, el órgano animado por la potencia apetitiva. La pasión formal y primordialmente conviene a la misma potencia apetitiva, y material y secundariamente conviene al órgano, por razón de sus condiciones de alterabilidad y transmutabilidad; es decir, conviene al compuesto en cuanto que es alterable [7], y sólo accidentalmente, por redundancia, le conviene al alma en razón de la potencia apetitiva sensitiva.

CUESTION 22

(In tres artículos divisa)

De subiecto passionum animae

Del sujeto de las pasiones del alma

Después de haber tratado de los actos humanos, debemos estudiar las pasiones del alma, primero en general y luego en particular. En la consideración general de las pasiones deben examinarse cuatro cuestiones;

Post hoc considerandum est de passionibus animae (cf. q.6. introd.): et primo, in generali; secundo, in speciali (q.26). In generali autem, quatuor occurrunt circa eas consideranda: primo quidem, de subiecto earum; se-

[4] Ibid.
[5] Cf. 1-2 q.10 a.1-2.
[6] 1-2 q.22 a.3 ad 2.
[7] Ibid., a.1 ad 3.

cundo, de differentia earum (q.23); tertio, de comparatione earum ad invicem (q.25); quarto, de malitia et bonitate ipsarum (q.24).

Circa primum quaeruntur tria.

Primo: utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo: utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva.

Tertio: utrum magis sit in appetitu sensitivo quam in intellectivo, qui dicitur voluntas.

primera, el sujeto; segunda, su mutua diferencia; tercera, la comparación de las pasiones entre sí; cuarta, su malicia y bondad. Sobre el sujeto de las pasiones se han de considerar tres puntos:

Primero: si existe alguna pasión en el alma.

Segundo: si se halla en la parte apetitiva del alma o en la aprehensiva.

Tercero: si reside en el apetito sensitivo o en el intelectivo, llamado voluntad.

ARTICULO 1

Utrum aliqua passio sit in anima *

Si existe alguna pasión en el alma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio sit in anima.

1. Pati enim est proprium materiae. Sed anima non est composita ex materia et forma, ut in Primo habitum est (q.75 a.5). Ergo nulla passio est in anima.

2. Praeterea, passio est motus, ut dicitur in III "Phisyc." [1]. Sed anima non movetur, ut probatur in I "De anima" [2]. Ergo passio non est in anima.

3. Praeterea, passio est via in corruptionem: nam "omnis passio, magis facta, abilcit a substantia", ut dicitur in libro "Topicorum" [3]. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 7,5: "Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris". Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo et passiones, quae dicuntur "peccatorum", sunt in anima.

Dificultades. Parece que no hay pasión alguna en el alma.

1. Padecer es propio de la materia. Pero el alma no está compuesta de materia y forma, según ya se ha demostrado. Luego no hay ninguna pasión en el alma.

2. La pasión es un movimiento, según dice el Filósofo. Pero el alma no es movida, conforme prueba también Aristóteles. Luego no hay pasiones en el alma.

3. La pasión es un proceso hacia la corrupción, porque "toda pasión acrecentada altera la substancia", como dice el Filósofo. Pero el alma es incorruptible. Luego no hay ninguna pasión en el alma.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Mientras estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, que eran por la ley, obraban en nuestros miembros". Mas los pecados están propiamente en el alma. Luego también las pasiones que se refieren a los pecados están en el alma.

---

* *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.2; *De verit.* q.26 a.1.2.

[1] C.3 n.2 (Bk 202a25); S.Th., lect.5.
[2] C.3 n.3 (Bk 406a12); S.Th., lect.6.
[3] L.6 c.6 n.21 (Bk 145a3).

Respuesta. "Padecer" se puede entender en tres sentidos: uno común, en cuanto que todo recibir es padecer, aunque nada se substraiga de la cosa; como si dijésemos que el aire padece cuando es iluminado. Aunque en este sentido se trate más bien de ser perfeccionado que de padecer.—En otro sentido se dice propiamente padecer, cuando se recibe una cosa con substracción de otra. Esto tiene lugar de dos modos: uno, cuando se substrae a la cosa lo que no le es conveniente, y asi el dar salud al cuerpo de un animal se dice padecer, porque recibe la salud librándose de la enfermedad; o bien cuando sucede lo contrario; y asi se dice padecer porque se recibe la enfermedad perdiendo la salud, siendo éste el modo más propio de pasión. Pues se dice padecer por cuanto una cosa es arrastrada hacia el agente; y lo que es conveniente a una cosa y se separa de ella parece ser lo que más es arrastrado por otro. De igual modo que—según dice el Filósofo—, cuando de lo menos noble se engendra lo más noble, hay generación en sentido absoluto y corrupción sólo relativamente; y viceversa, cuando de lo más noble se engendra lo menos noble.

En estos tres sentidos se da la pasión en el alma. Así, en el sentido de mera recepción, se dice que "sentir y entender es un cierto padecer". Mas la pasión acompañada de substracción no existe sino por transmutación corporal. De ahí que la pasión sólo puede convenir al alma accidentalmente, es decir, en cuanto que el compuesto padece. Pero también en esto hay diversidad de modos, pues cuando esta transmutación se hace a un estado peor que el primero, tiene más propiamente carácter de pasión que cuando se realiza hacia un estado mejor. Por eso en la tristeza se da más propiamente que en la alegría la razón de pasión.

Respondeo dicendum quod "pati" dicitur tripliciter. Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiciatur a re: sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati.—Alio modo dicitur pati proprie quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter. Quandoque enim abiicitur id quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta.—Alio modo, quando e converso contingit: sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem: quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I "De generat."[4] dicitur quod, quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid: e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum, dicitur quod "sentire et intelligere est quoddam pati"[5]. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed et in hoc est diversitas: nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia.

---

[4] C.3 n.9 (DK 318b2); S.TH., lect.8.
[5] Cf. ARISTOT., *De anima* l.1 c.5 n.8 (DK 410a25); S.TH., lect.12.

Ad primum igitur dicendum quod pati, secundum quod est cum ablectione et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III "De anima" [6].

Ad secundum dicendum quod pati et moveri, etsi non conveniat animae per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I "De anima" [7] **dicitur.**

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de passione quae est cum transmutatione ad deterius. Et huiusmodi passio animne convenire non potest nisi per accidens: per so autem convenit composito, quod est corruptibile.

Soluciones. 1. Padecer, en cuanto tiene lugar con pérdida y transformación, es propio de la materia, y por eso no se da sino en los compuestos de materia y forma. Pero padecer, en cuanto sólo implica recepción, no es necesariamente propio de la materia, sino que puede darse en cualquier ser existente en potencia. Y el alma, aunque no sea compuesta de materia y forma, tiene, sin embargo, algo de potencialidad, según la cual le conviene recibir y padecer, en el sentido en que entender es padecer, conforme afirma el Filósofo.

2. Padecer y ser movida, aunque no convenga al alma directa y esencialmente, le conviene indirecta y accidentalmente, como dice el Filósofo.

3. Ese razonamiento se refiere a la pasión que tiene lugar con transformación hacia lo que es peor; y semejante pasión no puede convenir al alma, a no ser accidentalmente, pues propiamente sólo conviene al compuesto, que es el corruptible.

ARTICULO 2

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva [a]

Si la pasión reside en la parte apetitiva del alma más bien que en la aprehensiva

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva.

1. Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum eorum quae sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur in II "Metaphys." [8]**. Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione praecedente**

Dificultades. Parece qué la pasión reside en la parte aprehensiva del alma más bien que en su parte apetitiva.

1. Lo que es primero en cada género parece ser lo máximo de cuanto está en ese género y su causa, como dice el Filósofo. Ahora bien, la pasión se encuentra antes en la parte aprehensiva que en la apetitiva, pues no padece ésta a no preceder pasión en aquélla. Luego la pasión reside

[6] C.4 n.9 (BK 429b25); S.TH., lect.9.
[7] C.3 n.7 (BK 406b5); S.TH., lect.6.
[8] I *a* c.1 n.5 (BK 993b24); S.TH., 1.2 lect.2.

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.ª2; *De verit.* q.26 a.3; *De div. nom.* c.2 lect.4; *Ethic.* 1 lect.5.

más bien en la parte aprehensiva del alma que en su parte apetitiva.

2. Lo que es más activo parece ha de ser menos pasivo, pues la acción se opone a la pasión. Pero la parte apetitiva del alma es más activa que la aprehensiva. Luego parece que la pasión existe preferentemente en la parte aprehensiva.

3. Así como el apetito sensitivo es una virtud o potencia en órgano corporal, así también lo es la potencia aprehensiva sensitiva. Pero la pasión del alma tiene lugar, propiamente hablando, por una transmutación corporal. Luego no hay motivo para que la pasión se realice más bien en la parte apetitiva sensitiva que en la aprehensiva sensitiva.

Por otra parte, dice San Agustín que "los movimientos del ánimo que los autores griegos llaman "pathe", y los latinos—como Cicerón—perturbaciones, los llaman algunos afecciones o afectos, y otros, más expresivamente, como en griego, pasiones". De lo cual se infiere que las pasiones del alma son lo mismo que los afectos. Pero es claro que éstos pertenecen a la parte apetitiva del alma y no a la aprehensiva. Luego también las pasiones residen en la parte apetitiva más bien que en la aprehensiva.

Respuesta. Como ya se ha dicho, el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente; y el alma es más atraída hacia un objeto por la potencia apetitiva que por la aprehensiva, pues por la primera el alma dice orden a las cosas como son en sí mismas. Por eso dice el Filósofo que "el bien y el mal", que son los objetos de la potencia apetitiva, "existen en las cosas mismas". En cambio, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa por lo que ésta es en sí misma, sino que la conoce según la intención que

In parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Praeterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva. Ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Praeterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animae fit, proprie loquendo, secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IX "De civ. Dei" [9], **quod "motus animi, quod Graeci "pathe", nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Graeco habetur, expressius passiones vocant". Ex quo patet quod passiones animae sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva.**

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.1), in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt: unde Philosophus dicit, in VI "Metaphys." [10], **quod "bonum et malum", quae sunt obiecta appetitivae potentiae, "sunt in ipsis rebus". Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam**

---

[9] C.4: ML 41,258.
[10] L.5 c.4 n.1 (Bk 1027b25); S.Th., 1,6 lect.4.

secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit, secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod "verum et falsum", quae ad cognitionem pertinent, "non sunt in rebus, sed in mente". Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

de la cosa tiene en sí o recibe según su modo propio. Por eso en el mismo pasaje se dice que "lo verdadero y lo falso", que pertenecen al conocimiento, "no están en las cosas, sino en la mente". Es evidente, por tanto, que la razón de pasión se encuentra más en la parte apetitiva del alma que en la aprehensiva.

Ad primum ergo dicendum quod e contrario se habet in his quae pertinent ad perfectionem, et in his quae pertinent ad defectum. Nam in his quae ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quae ad defectum pertinent, attenditur intensio non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto: quia in hoc ratio privationis et defectus consistit. Et ideo quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum: et propter hoc, in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet: quia est alicuius secundum quod est in potentia. Unde in his quae appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiae et passionis; in aliis autem consequenter, plus. Et sic etiam in priori vi animae, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Soluciones. 1. La intensidad se da en sentido inverso en lo concerniente a la perfección y en lo concerniente al defecto. En lo que concierne a la perfección se gradúa por la aproximación a un primer principio único, al cual cuanto más se le aproxima algo, tanto mayor es la intensidad de su perfección; como la intensidad de lo lúcido se estima por su aproximación a lo sumamente luminoso, a lo cual, cuanto una cosa más se acerca, tanto es más lúcida. Pero, en lo concerniente al defecto, la intensidad se aprecia no por aproximación a lo sumo, sino por su separación de lo perfecto, pues en esto consiste la razón de privación y defecto; y, por lo tanto, cuanto menos se aparta de lo que es primero, tanto es menos intenso. Por eso al principio siempre es pequeño el defecto, aumentando después progresivamente. Ahora bien, la pasión pertenece al orden de lo defectuoso, puesto que afecta a un ser en cuanto que está en potencia. De ahí que en aquellos seres que más se aproximan a lo que es primero en la perfección, que es Dios, se encuentre menos la razón de potencia y de pasión, y viceversa. E igualmente se da menos la razón de pasión en la primera facultad del alma, es decir, en la aprehensiva.

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus. Et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem ut est in seipsa: per actionem enim exteriorem pervenimus ad consequendas res.

2. Se dice que la potencia apetitiva es más activa porque es el principio primordial del acto exterior; lo que le compete por lo mismo que es más pasiva, es decir, por cuanto dice orden al objeto tal como es en sí mismo, pues por la acción exterior venimos a conseguir los objetos.

Ad tertium dicendum quod, sic-

3. Como ya se ha dicho, el órgano

del alma puede sufrir transmutación de dos maneras: una, espiritual, en cuanto recibe la intención del objeto, lo que se da directa y esencialmente en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva; como se observa en el ojo, que es inmutado por las cosas visibles sin recibir su color y sí sólo la intención del color. El otro modo de transmutación es el que se da en el órgano por razón de su disposición natural, por ejemplo, calentándose o enfriándose o sufriendo otra alteración análoga; modificación esta accidental al acto de la facultad aprehensiva de lo sensible, como la del ojo, que se fatiga por la intensidad de la mirada o se inutiliza por exceso de luz. Pero la transmutación se ordena directa y esencialmente al acto del apetito sensitivo; por cuya razón en la definición de los movimientos de la parte apetitiva se pone como elemento material una transmutación natural del órgano. Así se dice que "la ira es un ardor de la sangre en el corazón". Es, pues, evidente que la razón de pasión se da más en el acto de la potencia apetitiva sensitiva que en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva, aunque ambas son actos de un órgano corporal.

ut in Primo dictum est (q.78 a.3), dupliciter organum animae potest transmutari. Uno modo, transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivae virtutis sensitivae: sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit aut infrigidatur, vel alio simili modo transmutatur. Et huiusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivae virtutis sensitivae: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur huiusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivae partis, materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur quod "ira est accensio sanguinis circa cor"[11]. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivae virtutis appetitivae, quam in actu sensitivae virtutis apprehensivae, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULO 3

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo quam in intellectivo, qui dicitur voluntas [a]

Si la pasión reside en el apetito sensitivo más bien que en el intelectivo, llamado voluntad

Dificultades. Parece que la pasión no se encuentra en el apetito sensitivo más bien que en el intelectivo.

1. Dice Dionisio que "Hieroteo fué instruído por inspiración divina, no sólo aprendiendo, sino también padeciendo las cosas divinas". Pero la pa-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo.

1. Dicit enim Dionysius, 2 cap. "De div. nom."[12], quod Hierotheus "ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum

---

[11] *Cf.* ARISTOT., *De anima* 1 c.1 n.11 (Bk 403a31); S.TH., lect.2.

[12] § 9: MG 3,648; S.TH., lect.4.

[a] 1 q.20 a.1 ad 1; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.1 q.ª2; 4 d.49 q.3 a.1 q.ª2 ad 1; *De verit.* q. [illegible] a.3; *Ethic.* 2 lect.5.

discens, sed etiam patiens divina". Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cuius obiectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Praeterea, quanto activum est potentius, tanto passio est fortior. Sed obiectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam obiectum appetitus sensitivi, quod est bonum particulare. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, gaudium et amor passiones quaedam esse dicuntur. Sed haec inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo: alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus, in II libro [13], describens animales passiones. Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali. Et aliter: Passio est motus irrationalis animae per suspicionem boni vel mali".

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est (a.1), passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis. Quae quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia huiusmodi appetitus non est virtutis alicuius organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi; ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas (in "Sed contra").

Ad primum ergo dicendum quod

sión de las cosas divinas no puede pertenecer al apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien sensible. Luego se da la pasión en el apetito intelectivo, como se da en el sensitivo.

2. Cuando lo activo es más potente, tanto más fuerte es la pasión. Pero el objeto del apetito intelectivo, que es el bien universal, tiene una acción más poderosa que el objeto del apetito, que es el bien particular. Luego la razón de pasión se halla más bien en el apetito intelectivo que en el sensitivo.

3. El gozo y el amor se dice que son pasiones. Mas éstas se encuentran en el apetito intelectivo y no solamente en el sensitivo, pues de lo contrario no se atribuirían en las Sagradas Escrituras a Dios y a los ángeles. Luego las pasiones no residen más en el apetito sensitivo que en el intelectivo.

Por otra parte, dice San Juan Damasceno describiendo las pasiones de los animales: "La pasión es un movimiento de la virtud apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal". Y de otro modo: "La pasión es un movimiento irracional del alma por la conjetura de un bien o un mal".

Respuesta. Según lo ya dicho, la pasión se halla propiamente donde hay transmutación corporal, la cual se encuentra en los actos del apetito sensitivo, no sólo espiritual, como ocurre en la aprehensión sensible, sino también natural. Mas en el acto del apetito intelectivo no se requiere transmutación corporal, porque este apetito no es virtud de ningún órgano. Por lo cual es evidente que la razón de pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que en el acto del apetito intelectivo, como también es claro por las definiciones, ya expuestas, del Damasceno.

Soluciones. 1. Por "pasión de las

[13] *De fide orth.* c.22: MG 94,941.

cosas divinas" se entiende allí la inclinación a ellas y la unión a las mismas por el amor; lo cual tiene lugar sin modificación corporal.

2. La magnitud de la pasión no sólo depende de la virtud del agente, sino también de la pasividad del paciente, puesto que los seres que son de fácil pasividad padecen mucho aun de parte de los poco activos. Por lo tanto, aunque el objeto del apetito intelectivo sea más activo que el del apetito sensitivo, éste es, sin embargo, más pasivo.

3. El amor, el gozo y otras pasiones semejantes, cuando se atribuyen a Dios, a los ángeles o a los hombres en cuanto al apetito intelectivo, significan el simple acto de la voluntad con un efecto semejante al de la pasión, aunque sin ella. Por eso dice San Agustín: "Los santos ángeles castigan sin ira y socorren sin compasión de la miseria; y, sin embargo, en el lenguaje usual humano se les aplican los nombres de estas pasiones por cierta semejanza de operación, no por debilidad en sus afectos".

"passio divinorum" ibi dicitur affectio ad divina, et coniunctio ad ipsa per amorem: quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum quod amor et guadium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX "De civ. Dei"[14]: "Sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operarum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem."

[14] C.5: ML. 41,261.

INTRODUCCION A LA CUESTION 23

DE LA DIFERENCIA DE LAS PASIONES ENTRE SI

Santo Tomás establece la clasificación de las pasiones siguiendo un estricto criterio lógico y científico. Lógico, porque su división sigue al estudio de la naturaleza de las pasiones, y científico, porque, prescindiendo de toda distinción accidental y numérica—impropias de la ciencia, que es de lo universal—, establece una distinción genérica y específica que se refiere a la esencia de la pasión como el género y la última diferencia. Santo Tomás en esta cuestión propone: 1) los principios o criterios de división (a.1-3), y 2) aplica tales principios y divide *de facto* las pasiones del alma en once especies (a.4). Respecto al primer punto, sienta tres criterios de distinción, uno para la división genérica que se establece en razón de la diversidad del sujeto próximo *(quo)* (a.1), y otros dos para la división específica: el principio de contrariedad aplicado al movimiento pasional (a.2) y el de su objeto propio y formal (a.3).

La razón por la cual Santo Tomás establece este triple principio estriba en el hecho de que las pasiones implican en primer lugar una cierta pasividad o receptividad, y en segundo lugar son movimientos y también actos. En la pasión cabe, por tanto, una triple consideración: *a)* en cuanto pasividad; *b)* por razón del movimiento mismo; *c)* en cuanto actos. De estos tres modos de distinción, el primero—en cuanto a la pasividad—se toma por razón del sujeto; el segundo—el movimiento *ut sic*—se establece por la contrariedad, y el tercero—el movimiento activamente considerado o la pasión como acto del apetito—se distingue por razón de su objeto o término formal.

1. Principio de distinción genérica de las pasiones

Sabemos que el apetito sensitivo es el sujeto propio de las pasiones. Por tanto, la primera división de ellas se ha de tomar de la división del apetito sensitivo, o *sensualidad*, como le llamaban los antiguos [1]. El problema previo que aquí se plantea es si la sensualidad, facultad orgánica del alma, es una potencia especie átoma o si es múltiple específicamente y única en cuanto al género. Para Santo Tomás y Aristóteles, a quienes siguen en esto comúnmente los escolásticos, con excepción de Suárez y otros autores jesuítas, «el apetito sensitivo es una sola potencia o energía en cuanto al género, que se divide en dos especies: irascible y concupiscible» [2].

La duplicidad específica del apetito sensitivo elícito se explica por

---

[1] Cf. 1 q.81 a.1.
[2] Ibid., a.2.

analogía con el apetito innato, que es anterior a él, y en el que observamos una doble tendencia: hacia la consecución del bien conveniente a la naturaleza y al esfuerzo por superar los obstáculos que se opongan a esa consecución. Es decir, que el apetito innato tiende a las cosas que favorecen su propia conservación o perfeccionamiento, al mismo tiempo que provoca un movimiento de superación o combate respecto de lo que le es perjudicial o nocivo. De manera análoga, en el apetito elícito sensitivo encontraremos una doble tendencia de simple acercamiento al bien o repulsión del mal y de lucha contra todo aquello que le impida la adquisición del bien o intente imponerle la presencia de un mal.

Una segunda prueba analógica se establece aún por comparación con las facultades cognoscitivas sensitivas. En el animal se encuentra una potencia de conocimiento acomodada en todo aspecto a su naturaleza: la imaginación, que conserva las formas recibidas por los sentidos, y otra potencia por la que aprehende «intenciones» o especies cognoscitivas no recibidas por los sentidos, y que radica en el alma sensitiva como una cierta participación de la razón: la estimativa. De igual modo, en la parte sensitiva debe encontrarse una facultad que le convenga al animal en cuanto a su propia naturaleza—la potencia concupiscible—, que tienda a lo que es deleitable al sentido, y otra por la que se acerque al apetito superior y mueva al sujeto, aun en contra de su bien deleitable connatural, a un afán de superación y victoria.

La experiencia nos ofrece, como agudamente observa Santo Tomás, razones que sustentan la distinción específica entre ambas potencias. La tendencia o apetito sensorial del animal difiere con inclinación contraria en el apetito irascible y en el concupiscible. En el primero, el animal tiende a hostilizar a su contrario, hasta padecer heridas y dolores en su cuerpo que son contrarios a la naturaleza del apetito concupiscible. Y ya sabemos que las inclinaciones contrarias respecto del mismo objeto material postulan potencias específicamente distintas [3]. Por último, la experiencia también nos enseña, y Santo Tomás nos lo hace notar con precisión de argumentación, que entre el apetito concupiscible y el irascible existe contrariedad de función. Así, en general, «las funciones de la concupiscencia disminuyen la ira, y la ira atenúa la concupiscencia» [4]. Esta contrariedad de función exige la existencia de órganos diversos, o al menos de una constitución distinta; lo que observa Juan de Santo Tomás cuando dice que «las pasiones del concupiscible y del irascible no se mitigan y destruyen por razón de la contrariedad de los objetos, como el amor y el odio, o por el solo movimiento local diverso de dilatación y constricción, sino por razón de diversa alteración y temperamento, ya que la concupiscencia dilata, la ira, en cambio, exaspera, que son signos de diverso temperamento y órgano y, por lo mismo, de diversa potencia» [5].

El concupiscible es un poder sobre todo receptivo, ordenado al gozo; el irascible, en cambio, es activo y se lanza adelante a pesar del dolor; es un poder para la lucha. Ahora bien, recibir y obrar, gozar y luchar, son dos actitudes afectivas que parece muy difícil se puedan reducir a dos aspectos de una misma potencia, siendo así que las facultades o potencias del alma son proporcionadas a sus actos—que las especifican—, los que a su vez se especifican por sus objetos [6].

---

[3] *De verit.* q.25 a.2.
[4] I q.8 a.1.
[5] *Cursus Phil.: Philosoph. Nat.* p.3.ª q.10 a.1.
[6] *De verit.* q.25 a.2; I q.81 a.2.

Como prueba Santo Tomás [7], en este orden particular sensitivo, las razones de bien y mal, considerados en *común (o simpliciter)*, y la manera particular en cuanto arduo y difícil, afectan, respectivamente, al apetito concupiscible y al irascible como objetos formales *quod* y establecen una distinción específica entre ellos.

Ahora bien, tenemos que, como en el caso de las substancias corporales la división de materia, en los movimientos del alma la diversidad de potencia o sujeto—que es a modo de causa material—, funda una diferencia genérica y no sólo específica, ya que de la materia, por ser potencia indeterminada, se toma el género, como de la forma la especie. Así, pues, la distinción de las pasiones del alma por el diverso sujeto no es sólo específica, sino también genérica.

Si se preguntase en concreto por una regla práctica para conocer qué pasiones pertenecen al apetito concupiscible y cuáles al irascible, Santo Tomás nos da la siguiente : Toda pasión cuyo objeto coincide con el del apetito concupiscible, pertenece al apetito concupiscible, y toda pasión cuyo objeto coincide con el del irascible, a él pertenece. Al ser el objeto propio del apetito concupiscible el bien y mal sensible en común, *simpliciter*, toda pasión que se ordene a este bien o mal pertenecerá al apetito concupiscible, como el amor, odio, gozo y tristeza. En cambio, por la misma razón, al apetito irascible pertenecen las pasiones que tienden al bien o mal arduo y difícil, como la esperanza y la desesperanza, la audacia y el temor [8].

2. *Criterio de distinción específica de las pasiones*

Al establecer la distinción específica de las pasiones se debe recordar la existencia de una doble especie : *subalterna*, que contiene aún debajo de sí otras especies, y especialísima o *átoma*, bajo la cual no se da ninguna otra especie, sino sólo los individuos.

El criterio de distinción de las pasiones en especies átomas se toma por razón de la contrariedad entre ellas *(cum contrarietas sit differentia secundum formam)* [9], porque las pasiones—al menos en lo que tienen de término de una transmutación corporal—son movimientos propiamente dichos, aunque por parte del elemento formal o psíquico se aparten de la razón de movimiento estrictamente tal y se acerquen a la de mutación. Según esto, los criterios de distinción específica en especies átomas son los mismos que los del movimiento y la mutación. Ahora bien, en el movimiento propiamente dicho, el principio de distinción específica en especies átomas es el mismo que el principio constitutivo último de las especies de movimiento, que es su término positivo *ad quem*. Siempre que en un movimiento se dé una oposición contraria entre sus términos opuestos positivos, dicha oposición establecerá una distinción específica entre ellos, porque el movimiento contrario es propiamente el que se da de un contrario a otro contrario, como entre la salud y la enfermedad [10], porque en ellas, permaneciendo el sujeto *(homo)* y el género *(qualitas)*, distan máximamente en este género, ya que se excluyen positivamente. En cambio, en las mutaciones la dis-

---

[7] Cf. 1 q.82 a.5; *De verit.* q.25 a.2.
[8] 1-2 q.23 a.1; *De verit.* q.26 a.4.
[9] *Physic.* 5 lect.8 n.5.
[10] Ibid., n.8.

tinción específica no se hace por contrariedad propiamente dicha, sino por oposición privativa y en cierto modo contraria, y se toma por razón de la tendencia o alejamiento respecto del término *ad quem*. Finalmente, sin movimiento o mutación puede darse una oposición privativa o negativa cuando quede sólo el sujeto y no permanezca el género de la forma, como se oponen el movimiento y la quietud no por razón del término *ad quem*, sino del término *a quo*.

En nuestro caso vemos que en las pasiones del alma, como en los movimientos, puede darse una triple oposición: *dos positivas*, a modo de oposiciones contrarias, de las cuales *una* se da entre términos contrarios positivos—como en el movimiento propiamente dicho—, y es entre el bien y el mal o entre lo conveniente y lo nocivo; *otra* se da por razón del acceso o retroceso con respecto al mismo término positivo, como ocurre en la contrariedad de las mutaciones—que también tienen algo de oposición relativa—, y se encuentra en varias de las pasiones; la *tercera*, finalmente, es negativa, a modo de oposición *privativa*, como la que se da entre la pasión y la ausencia de pasión.

Recordando que toda división debe hacerse por términos opuestos entre las partes de un todo divisible, la distinción específica de las pasiones no podrá hacerse solamente por razón de la mera oposición privativa, sino según la oposición contraria, tomada ya sea *estrictamente* entre términos *ad quem* positivamente contrarios, ya en sentido *amplio* entre términos *ad quem* y *a quo* contrarios *secundum rationem*, aunque no *secundum rem*, como en la contrariedad que se da en las mutaciones, que implica cierta oposición *relativa*.

Aplicando estos principios a la distinción específica de las pasiones, veremos que las pasiones del concupiscible se dividen en especies átomas sólo según la contrariedad estrictamente dicha, es decir, según movimientos contrarios positivamente afirmados. Pues ya dijimos que el objeto propio del apetito concupiscible era el bien y mal sensitivo *simpliciter*, que mueve al apetito sensitivo sólo como término *ad quem*, ya que nadie rehusa o huye del bien que le conviene. Por el contrario, el mal sensible absoluto repugna al apetito como término *ad quem*, ya que nadie desea el mal que le perjudica. Por tanto, toda pasión del concupiscible respecto del bien sensible supone un movimiento positivo del apetivo hacia el mismo bien, como el amor, gozo y deseo, y un movimiento negativo respecto del mal, como el odio, horror y tristeza.

La distinción específica de las pasiones del apetito irascible en especies átomas se hace según la contrariedad en sentido estricto y amplio. Porque el bien sensible objeto del apetito irascible le atrae en cuanto bien, pero le repele en cuanto arduo; y lo mismo diremos del mal: en cuanto mal, tiende el apetito a evitarlo, pero en cuanto arduo y difícil tiende a destruirlo. Así, pues, en el apetito irascible encontramos una doble contrariedad: *a)* propiamente dicha, entre el bien y el mal, como la esperanza y el temor; *b)* en sentido amplio, según la tendencia o repugnancia respecto del mismo término, como entre la audacia y el temor. Sin embargo, no en toda pasión del irascible se da esa oposición contraria; así la ira es la única pasión que no tiene sino la oposición privativa o negativa respecto de la mansedumbre.

3. *Distinción de las pasiones en especies subalternas*

La distinción subalterna de las pasiones sigue inmediatamente a la distinción genérica de las mismas (en pasiones del apetito concupiscible y del irascible), ya que las especies resultan de las diferencias extrínsecas que determinan el género. Por lo tanto, las primeras diferencias del objeto propio de los apetitos concupiscible e irascible deberán constituir, como dice Santo Tomás en el artículo 4 *(formaliter vel in esse obiecti),* las especies de pasiones inmediatas o subalternas de cada uno de sus respectivos apetitos.

El bien y mal absolutos constituyen, como hemos visto, el objeto propio del apetito concupiscible, pero con una diferencia: el primero goza de una virtud atractiva respecto del apetito, mientras que el mal la tiene repulsiva; de aquí que también la razón de ausencia o presencia determine una segunda subdivisión inmediata de los géneros concupiscible e irascible en especies subalternas. En este sentido, es decir, por razón de la ausencia o presencia, difiere, por ejemplo, el amor, deseo y gozo, y la esperanza, audacia e ira, y el odio, aversión y tristeza, y la desesperación y el temor.

4. *División de las pasiones en especies átomas*

Esta división se establece por razón de la contrariedad de la causa que la motiva y el movimiento que le sigue; y así difieren las pasiones por movimiento de tendencia o atracción y de repulsión respecto de un mismo término: el bien o el mal.

Aplicando este principio se forma: A) *Tres* combinaciones de pasiones en el apetito concupiscible, de las cuales resultan *seis* pasiones distintas: I) Respecto del bien sensible común o absolutamente considerado, se establece un movimiento de atracción: el *amor;* respecto del mal, un movimiento de repulsión: el *odio.* II) Respecto del mismo bien en cuanto ausente y no poseído, resulta un movimiento de atracción: el *deseo,* y respecto del mal ausente, no poseído, un movimiento de repulsión: la *aversión.* III) El bien en cuanto poseído origina un movimiento de atracción: el *deleite* o *gozo,* y el mal en cuanto presente y poseído da lugar a un movimiento de repulsión: el *dolor y tristeza.*

B) En el *apetito irascible,* por el mismo principio aparecen otras *tres* combinaciones; pero como la ira no tiene contrario positivamente, sino sólo privativamente considerado, de aquí que estas tres conjugaciones se reduzcan a *dos* combinaciones completas y *una* incompleta: en total *cinco* especies de pasiones. I) Respecto del bien sensible o arduo aun no conseguido: por lo que tiene de bien, da lugar a un movimiento de atracción: la *esperanza;* por lo que tiene de arduo, da lugar a un movimiento de repulsión: la *desesperación.* II) El mal arduo aun no padecido origina dos combinaciones: en cuanto mal, un movimiento de repulsa: el *temor;* por razón de su dificultad, se origina un movimiento de agresión que tiende a evitarlo: la *audacia.* III) Por último, el mal arduo padecido origina un movimiento de agresión para superarlo, que es la *ira.*

Esquemáticamente podemos representar así el cuadro de las pasiones del alma:

PASIONES

I. *Del apetito concupiscible*: del bien o del mal sensible común o considerado en absoluto:

a) Con abstracción de su ausencia o presencia:

1) respecto del bien: *amor;*
2) respecto del mal: *odio.*

b) Ausente, es decir, no poseído:

3) respecto del bien: *deseo;*
4) respecto del mal: *aversión.*

c) Presente o poseído:

5) respecto del bien: *gozo;*
6) respecto del mal: *tristeza.*

II. *Del apetito irascible*: del bien o mal sensible arduo y difícil:

a) Ausente:

α) respecto del bien:

7) movimiento de tendencia: *esperanza;*
8) movimiento de repugnancia: *desesperación;*

β) respecto del mal:

9) movimiento de repulsión: *temor;*
10) movimiento de tendencia: *audacia.*

b) Presente: respecto del mal y como movimiento de tendencia a superarlo:

11) *ira.*

c) Con abstracción de la ausencia o presencia, presupone el movimiento del apetito concupiscible, con el cual coincide.

Santo Tomás, aunque se inspiró en Aristóteles para realizar su trabajo de clasificación, no calcó la suya en la del Estagirita, sino que realizó una labor personal. En la *Etica a Nicómaco* [11], el Filósofo enumeraba: deseo, cólera, temor, audacia, envidia, gozo, amor, odio, pesar, emulación y piedad. Santo Tomás las ordenó y completó, destacando que mientras la envidia, la emulación y la piedad no son más que especies de la tristeza, la aversión—que no es nombrada—y la desesperación, englobadas por Aristóteles en el temor, como la esperanza en la audacia, constituyen pasiones simples específicamente distintas. El pesar ποθος, que el santo Doctor traduce por *deseo*, es también una clase de tristeza. En cuanto a las otras pasiones citadas en la *Retórica* (odio, indignación y cortesía), se reducen igualmente a otras pasiones fundamentales que Santo Tomás ha conservado o retenido.

---

[11] *Ethic.* 2 c.5.

CUESTION 23

(In quatuor articulos divisa)

De differentia passionum ad invicem

De la diferencia de las pasiones entre sí

Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem (cf. q.22 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili.

Secundo: utrum contrarietas passionum irascibili sit secundum contrarietatem boni et mali.

Tertio: utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto: utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem.

Ahora debemos examinar la diferencia de las pasiones entre sí; y acerca de ello examinaremos cuatro puntos:

Primero: si las pasiones que están en el apetito concupiscible son distintas de las que están en el irascible.

Segundo: si la contrariedad en las pasiones del irascible proviene de la oposición entre el bien y el mal.

Tercero: si hay alguna pasión que no tenga contrario.

Cuarto: si en una misma potencia se dan pasiones diferentes en especie no contrarias entre sí.

ARTICULO 1

Utrum passiones quae sunt in concupiscibili, sint diversae ab his quae sunt in irascibili [a]

Si las pasiones que están en el apetito concupiscible son diversas de las que están en el irascible

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones eaedem sint in irascibili et in concupiscibili.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [1], quod passiones animae sunt "quas sequitur gaudium et tristitia". Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliae in irascibili, et aliae in concupiscibili.

2. Praeterea, Mt. 13,33, super illud, "Simile est regnum caelorum fermento" etc., dicit Glossa Hieronymi: "In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili

Dificultades. Las pasiones del irascible y del concupiscible parecen ser unas mismas.

1. Dice el Filósofo que a las pasiones del alma "siguen el gozo y la tristeza". Pero el gozo y la tristeza están en el concupiscible. Luego todas las pasiones están en el concupiscible, y, por consiguiente, no se dan unas en el irascible y otras en el concupiscible.

2. Sobre el texto de San Mateo: "Semejante es el reino de los cielos a la levadura", etc., dice la Glosa de San Jerónimo: "Poseamos en la razón la prudencia, en el apetito irascible el odio a los vicios, en el con-

---

[a] *De verit.* q.26 a.4.

[1] C.5 n.2 (Bk 1105b23); S.Th., lect.5.

cupiscible el deseo de las virtudes". Pero el odio está en el concupiscible, como el amor, al que es contrario. Luego una misma pasión reside en el apetito concupiscible y en el irascible.

3. Las pasiones y los actos difieren en especie según sus objetos. Pero las pasiones del irascible y del concupiscible tienen los mismos objetos, que son el bien y el mal. Luego unas mismas pasiones están en el irascible y en el concupiscible.

Por otra parte, los actos de potencias diferentes son de diversa especie, como el ver y el oír. Pero el irascible y el concupiscible son dos potencias que dividen el apetito sensitivo, según se ha dicho. Luego, siendo las pasiones, según lo expuesto, movimientos del apetito sensitivo, las pasiones que están en el irascible son distintas en especie de las que se encuentran en el concupiscible.

Respuesta. Las pasiones que están en el irascible y en el concupiscible difieren en especie, pues teniendo las potencias diversas distintos objetos, según lo dicho, las pasiones de potencias diversas deberán referirse necesariamente a objetos diversos. Por consiguiente, con mayor razón las pasiones de potencias distintas difieren en especie, por cuanto mayor diferencia de objeto se requiere para diversificar la especie de las potencias que la de las pasiones o actos. En efecto, como en la naturaleza la diversidad de género es una consecuencia de la diversidad de potencia de la materia, y la diversidad de especie lo es de la diversidad de forma en una misma materia, así en los actos del alma los que pertenecen a distintas potencias no solamente son diversos en especie, sino también en género, mientras los actos o pasiones que atañen a diversos objetos especiales comprendidos bajo un solo

desiderium virtutum". Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II "Topic." [2]**. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.**

3. Praeterea, passiones et actus differunt specie secundum obiecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem obiecta sunt, scilicet bonum et malum. Ergo eadem sunt passiones irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum, ut in Primo dictum est (q.81 a.2). Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra (q.22 a.3) dictum est, passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem a passionibus quae sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili, differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in Primo dictum est (q.77 a.3), necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt: maior enim differentia obiecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiae materiae, diversitas autem speciei diversitatem formae in eadem materia; ita in actibus animae, actus ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam genere, diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto

---

[2] C.7 n.4 (Bk 113b).

unius potentiae, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo quae passiones sint in irascibili, et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem in Primo (q.81 a.2) quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia. Quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia, timor, spes, et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in Primo dictum est (ibid.), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum obiectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis. Et secundum hoc, etiam passiones quae sunt in irascibili, consequitur gaudium et tristitia, quae sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quae proprie competit concupiscibili; sed propter impugnationem, quae pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum quod bonum inquantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si

objeto común de una potencia única, difieren como especies de aquel género.

Por lo tanto, para conocer qué pasiones residen en el irascible y cuáles en el concupiscible, se debe examinar el objeto de ambas potencias. Ahora bien, se ha dicho que el objeto de la potencia concupiscible es el bien o mal sensible tomado en absoluto, que es lo deleitable o doloroso. Pero, como es inevitable que el alma experimente a veces dificultad o contrariedad en la adquisición de estos bienes o en apartarse de estos males sensibles, por cuanto ello excede en algún modo el fácil ejercicio de la potencia del animal, por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible. Cualesquiera pasiones, pues, que se refieren en absoluto al bien o al mal, pertenecen al apetito concupiscible; como el gozo, la tristeza, el amor, el odio y otras semejantes. En cambio, las que tienen por objeto el bien o el mal bajo la razón de arduo, en cuanto difíciles de adquirir o evitar, pertenecen al irascible; como la audacia, el temor, la esperanza y similares.

Soluciones. 1. Según se ha dicho, la potencia irascible ha sido dada a los animales para vencer los obstáculos que impiden al concupiscible dirigirse a su objeto, ya por la dificultad de obtener el bien, ya por la de superar el mal. Por esta causa, las pasiones del irascible tienen todas por término las del concupiscible; y, asimismo, también a las pasiones del irascible siguen el gozo y la tristeza, que residen en el concupiscible.

2. San Jerónimo atribuye el odio del vicio al irascible, no por razón del odio mismo, que compete propiamente al concupiscible, sino por su impugnación, que pertenece al irascible.

3. El bien, en cuanto es deleitable, mueve al apetito concupiscible; pero si el bien presenta alguna difi-

cultad para su consecución, por ese mismo hecho tiene algo que repugna a este apetito, haciéndose así necesaria otra potencia que se dirija hacia ese fin; e igualmente respecto del mal. Y esa potencia es la irascible. De donde se sigue que las pasiones del concupiscible y del irascible difieren en especie.

bonum habent quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tenderet. Et eadem ratio est de malis. Et haec potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ARTICULO 2

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali [a]

Si la contrariedad entre las pasiones del irascible radica en la contrariedad del bien y el mal

Dificultades. Parece que la contrariedad de las pasiones del irascible no existe sino en razón de la contrariedad del bien y el mal.

1. Las pasiones del irascible se ordenan a las del concupiscible, según ya se ha dicho. Pero las pasiones del concupiscible no son contrarias sino según la oposición del bien y el mal, como el amor y el odio, el gozo y la tristeza. Luego las pasiones del irascible tampoco lo son de otro modo.

2. Las pasiones difieren según sus objetos, como los movimientos según sus términos. Pero no hay contrariedad en los movimientos sino en razón de la contrariedad de sus términos. Luego tampoco existe contrariedad entre las pasiones sino en razón de la contrariedad de sus objetos. Siendo, pues, objeto del apetito el bien o el mal, síguese que en ninguna potencia apetitiva puede haber contrariedad de pasiones sino en razón de la contrariedad entre el bien y el mal.

3. "Toda pasión del alma se establece por aproximación o alejamiento", como dice Avicena. Pero la

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali.

1. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (a.1 ad 1). Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali; sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Praeterea, passiones differunt secundum obiecta; sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V "Physic." [a]. Ergo neque in passionibus est contrarietas nisi secundum contrarietatem obiectorum. Obiectum autem appetitus est bonum vel malum. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem boni et mali.

3. Praeterea, "omnis passio animae attenditur secundum accessum et recessum", ut Avicen-

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

[a] C.5 n.3 (BK 229b30); S.Th., lect.8.

na dicit, in VI "De naturalibus" [4]. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali: quia sicut "bonum est quod omnia appetunt", ut dicitur in I "Ethic." [5], ita malum est quod omnia fugiunt. Ergo contrarietas in passionibus animae non potest esse nisi secundum bonum et malum.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III "Ethic." [6]. Sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum: quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur in III "Physic." [7]. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus vel motibus, ut dicitur in V "Physic." (l.c. nt.3). Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino: quae quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quae est mutatio ad esse, et corruptionis, quae est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quae proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quae est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quae est motus ab albo in nigrum.

Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur: una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta: in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis, ut supra (a.1) dictum est, est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum

aproximación es causada por la razón de bien, y el alejamiento por la razón de mal, dado que, así como "el bien es lo que apetecen todos los seres", el mal es también lo que todos rehuyen. Luego en las pasiones del alma no puede haber contrariedad sino en razón del bien y del mal.

Por otra parte, el temor y la audacia son contrarios. Pero el temor y la audacia no difieren en razón del bien y el mal, puesto que ambos son respecto de unos males determinados. Luego no toda contrariedad en las pasiones del irascible se funda en la contrariedad del bien y el mal.

Respuesta. La pasión es un movimiento, como dice el Filósofo. Debe, por consiguiente, juzgarse de la contrariedad de las pasiones por la de los movimientos o mutaciones. Ahora bien, en las mutaciones o movimientos hay dos clases de contrariedad. Una, por su aproximación o separación de un mismo término, que es propia de las mutaciones, esto es, de la generación, que es cambio hacia el ser, y de la corrupción, que es alteración desde el ser. La segunda, por la contrariedad de los términos, que es la propia de los movimientos; como la acción de blanquear, que es un proceso o movimiento de negro a blanco, se opone a la acción de ennegrecer, que es un proceso de blanco a negro.

Asimismo, pues, entre las pasiones del alma se encuentran dos clases de contrariedad: una, por razón de la contrariedad en los objetos, que son el bien y el mal; la otra, según la aproximación o separación respecto de un mismo término. En las pasiones del concupiscible se encuentra únicamente el primer modo de contrariedad, esto es, el que proviene de los objetos; en las pasiones del irascible, en cambio, se encuentran los dos modos de contrariedad. La

[4] *De anima* p.2 c.3.
[5] C.1 n.1 (Bk 1094a3); S.Th., lect.1.
[6] C.7 n.11 (Bk 1116a3); S.Th., lect.13.
[7] C.3 n.2 (Bk 202a25); S.Th., lect.5.

razón de lo cual está, según lo dicho antes, en que el objeto del apetito irascible es el bien o el mal sensible considerado en absoluto; y el bien en cuanto tal no puede darse a modo de término "a quo", sino sólo a modo de término "ad quem", puesto que ningún ser rehuye el bien en cuanto bien, sino que todos lo apetecen. De la misma manera, ningún ser desea el mal considerado como tal, sino que todos lo rehuyen; por eso el mal no puede tener razón de término "ad quem", y sí sólo de término "a quo". Así, pues, toda pasión del apetito concupiscible respecto del bien tiende hacia él, como el amor, el deseo y la alegría; mientras que toda pasión respecto del mal se aleja de él, como el odio, la aversión o abominación y la tristeza. De ahí que en las pasiones del concupiscible no pueda haber contrariedad por acceso o desvío respecto de un mismo objeto.

En cambio, el objeto del apetito irascible es el bien o mal sensible no en absoluto, sino bajo la razón de arduo o difícil, según lo ya dicho. Y en el bien arduo o difícil hay motivo para que se tienda hacia él en cuanto es un bien, lo cual pertenece a la pasión de la esperanza; y también para desviarse de él en cuanto arduo y difícil, lo que es propio de la pasión de la desesperación. De la misma manera, el mal arduo mueve a su repulsa como mal, lo que pertenece a la pasión del temor; pero presenta también un motivo para su acercamiento, como hacia una dificultad por la que se elude la sujeción al mal. Y bajo este aspecto tiende hacia él la audacia. Se da, por tanto, en las pasiones del irascible contrariedad por razón del bien y el mal, como entre la esperanza y el temor; y además por razón de la aproximación o alejamiento respecto de un mismo término, como entre la audacia y el temor.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem: quia nihil refugit bonum inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum inquantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum: et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium: omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto.

Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra (a.1) dictum est. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris: habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem: et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 3

Utrum sit aliqua passio animae non habens contrarium [a]

Si hay alguna pasión del alma que no tenga contrario

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omnis passio animae habeat aliquid contrarium.

1. Omnis enim passio animae vel est in irascibili vel in concupiscibili, sicut supra (a.1) dictum est. Sed utraeque passiones habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

2. Praeterea, omnis passio animae habet vel bonum vel malum pro obiecto, quae sunt obiecta universaliter appetitivae partis. Sed passioni cuius obiectum est bonum opponitur passio cuius obiectum est malum. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Praeterea, omnis passio animae est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est (a.). Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso. Ergo omnis passio animae habet contrarium.

Sed contra, ira est quaedam passio animae. Sed nulla passio ponitur contraria irae, ut patet in IV "Ethic." [b]. Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum quod singulare est in passione irae, quod non potest habere contrarium, neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili iam inhacente. Ad cuius praesentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiae, quae est passio concupiscibilis: aut habet motum ad invadendum malum laesivum, quod pertinet ad iram. Motum autem ad fugiendum habere non potest: quia iam malum ponitur

Dificultades. Parece que toda pasión del alma tiene un contrario.

1. Toda pasión del alma o está en el irascible o en el concupiscible, como antes se ha dicho. Pero unas y otras tienen contrariedad a su modo. Luego toda pasión del alma tiene contrario.

2. Toda pasión del alma tiene por objeto el bien o el mal, que son el objeto en universal de la parte apetitiva del alma. Pero a la pasión cuyo objeto es el bien se opone aquella cuyo objeto es el mal. Luego toda pasión tiene contrario.

3. Toda pasión del alma se determina por la aproximación o el alejamiento, como se ha dicho. Pero a cada aproximación es contrario un alejamiento. Luego toda pasión del alma tiene contrario.

Por otra parte, la ira es una pasión del alma, y no hay ninguna pasión contraria a la ira. Luego no toda pasión tiene contrario.

Respuesta. Es peculiar a la pasión de la ira no poder tener contrario ni en cuanto a la aproximación y el alejamiento ni en cuanto a la contrariedad del bien y el mal. Pues la ira es causada por un mal difícil ya presente, a cuya presencia es necesario que o sucumba el apetito, y entonces no sale de los límites de la tristeza, que es pasión del concupiscible; o se mueva para contrarrestar el mal que le afecta, lo cual pertenece a la ira; no quedando lugar para el movimiento de huída, pues se supone el mal ya presente o pasado.

---

[a] Infra q.46 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

[b] C.5 n.1 (Bk 1125b26); S.Th., lect.13.

Por lo tanto, no hay pasión que sea contraria al movimiento de ira en cuanto a la oposición por aproximación y desvío.

Tampoco en cuanto a la contrariedad del bien y el mal, porque al mal ya presente se opone el bien conseguido, que ya no puede tener razón de arduo o difícil. Ni después de la consecución del bien queda otro movimiento sino la quietud del apetito en el bien alcanzado, que pertenece al gozo, pasión del concupiscible.

Así, pues, el movimiento de la ira no puede tener por contrario otro movimiento del alma, sino únicamente la cesación en el movimiento. Como dice el Filósofo, "el aplacarse se opone al irritarse"; lo cual no establece oposición contraria, sino negativa o privativa.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

praesens vel praetéritum. Et sic motui irae non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem necessus et recessus.

Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali. Quia malo iam inhaerenti opponitur bonum iam adeptum: quod iam non potest habere rationem ardui vel difficilis. Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto: quae pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis.

Unde motus irae non potest habere aliquem motum animae contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu: sicut Philosophus dicit, in sua "Rhetorica" [b], quod "mitescere opponitur ei quod est irasci", quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 4

Utrum sint aliquae passiones differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem [a]

Si en una misma potencia hay pasiones diferentes en especie que no sean contrarias entre sí

Dificultades. *Parece que no pueden darse en una misma potencia pasiones de diferente especie que no sean contrarias entre sí.*

1. Las pasiones del alma difieren según sus objetos. Los objetos de las pasiones del alma son el bien y el mal, en cuya diferencia se establece la contrariedad de las pasiones. Luego no hay pasiones en una misma potencia que sin contrariedad recíproca difieran en especie.

2. La diferencia de especie se establece por razón de la forma. Pero toda diferencia en cuanto a la for-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariae ad invicem.

1. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Obiecta autem passionum animae sunt bonum et malum, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullae passiones eiusdem potentiae, non habentes contrarietatem ad invicem, differunt specie.

2. Praeterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia se-

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *Ethic.* 2 lect.5.

[b] *Lc.* c.3 n.1 (BK 1380a5).

cundum formam, est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X "Metaphys." [10]. Ergo passiones eiusdem potentiae quae non sunt contrariae, non differunt specie.

3. Praeterea, cum omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad bonum vel ad malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animae sit vel secundum differentiam boni et mali; vel secundum differentiam accessus et recessus; vel secundum maiorem vel minorem accessum aut recessum. Sed primae duae differentiae inducunt contrarietatem in passionibus animae, ut dictum est (a.2). Tertia autem differentia non diversificat speciem: quia sic essent infinitae species passionum animae. Ergo non potest esse quod passiones eiusdem potentiae animae differant specie, et non sint contrariae.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili. Nec tamen contrariantur ad invicem: quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquae passiones eiusdem potentiae quae differunt specie, nec sunt contrariae.

Respondeo, dicendum quod passiones differunt secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo, secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo, secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animae secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel

ma estriba en alguna contrariedad, como dice el Filósofo. Luego las pasiones de una misma potencia que no son contrarias no difieren en especie.

3. Puesto que toda pasión del alma consiste en la aproximación o alejamiento respecto del bien o el mal, parece necesario que toda diferencia entre las pasiones del alma provenga, ya de la diferencia entre el bien y el mal, ya de su aproximación o alejamiento, ya de la mayor o menor aproximación o alejamiento. Pero las dos primeras diferencias producen contrariedad entre las pasiones del alma, conforme se ha dicho, en tanto que la tercera no diversifica la especie, pues de lo contrario serían infinitas las especies de pasiones del alma. Luego no es posible que las pasiones de una misma potencia del alma difieran en especie y no sean contrarias.

Por otra parte, el amor y el gozo difieren en especie y residen en el concupiscible, y, sin embargo, no son contrarios entre sí, sino más bien uno es causa del otro. Luego hay pasiones dentro de una misma potencia que difieren en especie sin ser por eso contrarias.

Respuesta. Las pasiones del alma difieren según la actividad de su objeto. Estas diferencias pueden considerarse de dos modos: uno, según la especie o naturaleza del mismo sujeto de este poder activo, como el fuego difiere del agua; otro, por la diversidad del poder activo. Mas la diversidad de lo activo o motivo en cuanto a la virtud de mover puede establecerse en las pasiones del alma por semejanza con los agentes naturales. Todo el que mueve, atrae en cierto modo hacia sí al paciente o lo rechaza. Si lo atrae, produce en él tres efectos: primero, le da la inclinación o aptitud necesaria para que tienda hacia él, al modo que un cuer-

[10] L.o c.8 n.2 (Bk 1058a7); S.Th., l.10 lect.10.

po ligero que tiende a elevarse comunica al cuerpo que engendra su ligereza, por la que tienda o sea apto para elevarse; segundo, si el cuerpo engendrado se encuentra fuera de su propio lugar, le impulsa hacia éste; tercero, le da el reposo cuando ha llegado a su lugar, puesto que una misma es la causa por la que una cosa reposa en un lugar y aquella por la cual fué movida hacia él. Y lo propio debe entenderse de la causa de repulsión.

Así también en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene una especie de poder atractivo; el mal, en cambio, repulsivo. El bien produce en la potencia apetitiva, primero, cierta inclinación o aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la pasión del "amor", a la cual corresponde como contrario, por parte del mal, el "odio"; en segundo lugar, si el bien que se ama no es aún poseído, da al apetito el impulso para alcanzarle, y esto es propio de la pasión del "deseo" o "concupiscencia"; y como opuesto por parte del mal está la "aversión" o "abominación"; tercero, cuando se ha conseguido la posesión del bien, produce una cierta quietud del apetito en él, lo que es propio de la "delectación o gozo", al cual se opone, por parte del mal, el "dolor" o la "tristeza".

A su vez, las pasiones del irascible presuponen en el concupiscible —que se refiere al bien o mal en absoluto—la aptitud o inclinación para procurarse el bien o eludir el mal; y de ahí la esperanza y desesperación respecto del bien no conseguido aún y el temor y la audacia acerca del mal aun no sufrido. En orden al bien obtenido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene carácter de arduo, según lo dicho antes; del mal presente surge la pasión de la ira.

Así, pues, es evidente que en el apetito concupiscible hay tres grupos de pasiones contrapuestas, a sa-

aptitudinem ut in ipsum tendat: sicut cum corpus levo, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio, dat ei quiescere in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum: quod pertinet ad passionem "amoris". Cui per contrarium respondet "odium", ex parte mali.—Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: et hoc pertinet ad passionem "desiderii" vel "concupiscentiae". Et ex opposito, ex parte mali, est "fuga" vel "abominatio".—Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto: et hoc pertinet ad "delectationem" vel "gaudium". Cui opponitur ex parte mali, "dolor" vel "tristitia".

In passionibus autem irascibilis, praesupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum, ex concupiscibili quae absolute respicit bonum vel malum. Et respectu boni nondum adepti, est "spes" et "desperatio". Respectu autem mali nondum iniacentis, est "timor" et "audacia". Respectu autem boni adepti, non est aliqua passio in irascibili: quia iam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (a.3). Sed ex malo iam iniacenti, sequitur passio "irae".

Sic igitur patet quod in concupiscibili sunt tres coniugationes passionum: scilicet amor et odium, desiderium et fuga, gau-

dium et tristitia. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet spes et desperatio, timor et audacia, et ira, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili; sub quibus omnes animae passiones continentur.

ber: amor y odio deseo y aversión, gozo y tristeza; y tres también en el irascible, que son: esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna pasión. Resultan, por tanto, once pasiones diferentes en especie: seis en el apetito concupiscible y cinco en el irascible, bajo las cuales se comprenden todas las demás pasiones del alma.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

INTRODUCCION A LA CUESTION 24

DEL BIEN Y DEL MAL EN LAS PASIONES DEL ALMA

Como ya queda advertido, esta cuestión está situada fuera del lugar propio que le corresponde en la ordenación lógica del tratado de las pasiones, tal como Santo Tomás la establece en el prólogo a la cuestión 22. La consideración moral se interpone aquí entre la división y la ordenación de las pasiones, debido probablemente a un error antiguo de transcripción.

En esta cuestión 24, Santo Tomás no se ha propuesto estudiar el problema moral que plantean las relaciones de la sensibilidad con la razón. Este problema ya fué estudiado desde un punto de vista general en el tratado de los actos humanos [1], y en concreto lo estudiará al tratar de cada una de las virtudes. Aquí examina el problema de si las pasiones pueden ser morales (a.1); después, si todas son malas (a.2), y, finalmente, cuáles restringen o coartan el valor moral del acto voluntario (a.3) y de dónde les viene esencialmente su cualidad moral (a.4).

Sobre el importante problema de qué es lo que la pasión añade o restringe al valor del acto voluntario, la doctrina del artículo 3 de esta cuestión se puede completar con la expuesta en las cuestiones 18, 19 y 20 sobre la moralidad de los actos humanos; pues lo que allí se expone acerca de las acciones externas en relación con el acto interior de la voluntad vale igualmente aplicado a las pasiones. Como la actividad de los miembros exteriores, y con mayor motivo, la pasión puede hacerse humana y moral, «pues más próximo está el apetito sensitivo a la razón y la voluntad que los miembros exteriores» [2].

Está participación que *tienen en la voluntad y la razón*, es la que sitúa los movimientos del apetito inferior en el orden de la moralidad. En cuanto tales, como actos que son comunes al hombre y los animales, no se puede dar en ellos la bondad o la malicia; quedan al margen de toda razón, principio radical de la moralidad.

Los estoicos, en contraposición a los peripatéticos, habían negado toda posibilidad de bondad moral en las pasiones; para ellos todas las pasiones eran malas. Establecían un equivalente perfecto entre pasión y enfermedad del alma. El ánimo del sabio estaba por eso al margen de todo movimiento pasional [3]. Esta posición extrema es la razón histórica que motiva esta cuestión. La discusión entre estoicos y peripatéticos había encontrado eco abundante en los Santos Padres, que se detienen a afirmar y demostrar la bondad de las pasiones ordenadas y regidas por la recta razón. Santo Tomás, a través principalmente de San Agustín [4] y Cicerón [5], recoge y remansa esta doble corriente ideo-

---

[1] 1-2 q.6.9.10 y 17.
[2] 1-2 q.24 a.1 c.
[3] Cf. ibid., a.2.
[4] *De civ. Dei* l.9 c.4 y 5.
[5] *Tuscull. quaest.* 3 c.4ss.

lógica en los artículos de esta cuestión. El pensamiento patrístico se estructura aquí en un cuerpo de ordenación lógica, dentro de la consideración general de las pasiones y sustentándose en la misma naturaleza psicológica de los movimientos del apetito sensitivo. La tradición cristiana, concorde desde un principio, encuentra en Santo Tomás su expresión definitiva. El problema se volverá a plantear de nuevo en concreto a propósito de la delectación [6] y de la tristeza [7], las dos pasiones en que la alternativa estoica y aristotélica hacía más hincapié.

Las distintas situaciones con que las pasiones pueden presentarse ante la voluntad y su influencia en ella y en el acto moral quedan ya expuestas en la introducción general que antecede a este tratado.

CUESTION 24

(In quatuor articulos divisa)

De bono et malo in animae passionibus

Del bien y el mal en las pasiones del alma

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animae (cf. q.22 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri.

Secundo: utrum omnis passio animae sit mala moraliter.

Tertio: utrum omnis passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus.

Quarto: utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

Ahora toca considerar la bondad y malicia en las pasiones del alma. Acerca de ello examinaremos cuatro puntos.

Primero: si el bien y el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma.

Segundo: si toda pasión del alma es moralmente mala.

Tercero: si toda pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del alma.

Cuarto: si alguna pasión es buena o mala por su especie.

ARTICULO 1

Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animae inveniri [a]

Si el bien o el mal moral pueden hallarse en las pasiones del alma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla passio animae sit bona vel mala moraliter.

1. Bonum enim et malum morale est proprium hominis: "mo-

Dificultades. Parece que ninguna pasión del alma es moralmente buena o mala.

1. El bien y el mal moral es propio del hombre: "lo moral propia-

---

[a] *Sent.* 2 d.36 a.2; *De malo* q.10 a.1 ad 1; q.12 a.2 ad 1; a.3.

[6] 1-2 q.34.

[7] 1-2 q.39.

mente se dice de lo humano", como escribe San Ambrosio. Pero las pasiones no son exclusivas de los hombres, sino que también son comunes a los otros animales. Luego ninguna pasión del alma es moralmente buena o mala.

2. El bien o el mal del hombre está en ser "conforme a la razón o disconforme con ella", como dice Dionisio. Pero las pasiones del alma no existen en la razón, sino en el apetito sensitivo, según antes se ha dicho. Luego no pertenecen al bien o mal del hombre, que es el bien moral.

3. Dice el Filósofo que "por razón de las pasiones ni somos alabados ni vituperados". Pero por razón de los bienes y males morales somos alabados o vituperados. Luego las pasiones no son moralmente buenas o malas.

Por otra parte, San Agustín dice, hablando de las pasiones del alma: "Malas son si el amor es malo, y buenas, si es bueno".

Respuesta. Las pasiones del alma pueden considerarse de dos modos: uno, en sí mismas; otro, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si se consideran en sí mismas, esto es, en cuanto movimientos del apetito irracional, de este modo no se da en ellas el bien o el mal moral, que depende de la razón, como anteriormente se ha dicho. En cambio, si se consideran en cuanto sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, así se da en ellas el bien o el mal moral. Pues el apetito sensitivo está más próximo a la razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente en cuanto voluntarios. Con mayor razón, por consiguiente, las mismas pasiones, en cuanto vo-

res" enim "proprie dicuntur humani", ut Ambrosius dicit, "Super Lucam" [1]**. Sed passiones non sunt propriae hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animae est bona vel mala moraliter.**

2. Praeterea, bonum vel malum hominis est "secundum rationem esse", vel "praeter rationem esse", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [2]**. Sed passiones animae non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (q.22 a.3). Ergo non pertinet ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.**

3. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic." [3]**, quod "passionibus neque laudamur neque vituperamur". Sed secundum bona et mala moralia, laudamur et vituperamur. Ergo passiones non sunt bonae vel malae moraliter.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [4]**, de passionibus animae loquens: "Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus."**

Respondeo dicendum quod passiones animae dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra (q.18 a.5) dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum et malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae

---

[1] Prol.: ML 15,1612.
[2] § 32; MG 3,733; S.Th., lect.22.
[3] C.5 n.3 (Bk 1105b31); S.Th., lect.5
[4] C.7: ML 41,410.

vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum quod istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus: sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum.

Ad secundum dicendum quod etiam inferiores vires appetitivae dicuntur rationales, secundum quod "participant aliqualiter rationem", ut dicitur in I "Ethic." [5].

Ad tertium dicendum quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas: sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: "Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter", idest secundum rationem vel praeter rationem.

luntarias, pueden decirse moralmente buenas o malas. Y se dicen voluntarias por cuanto o son imperadas por la voluntad o no son impedidas por ella.

Soluciones. 1. Las pasiones, en sí mismas consideradas, son comunes a los hombres y demás animales; mas en cuanto imperadas por la razón son propias de los hombres.

2. También las potencias inferiores apetitivas se dicen racionales, en cuanto que participan en algún modo de la razón.

3. El Filósofo dice que no somos alabados o vituperados por nuestras pasiones consideradas en absoluto; pero esto no impide que puedan hacerse loables o censurables en cuanto que están ordenadas por la razón. Por lo cual añade: "No se alaba o vitupera al que teme o se irrita, sino al que lo hace de cierta manera", esto es, conforme o no con la razón.

ARTICULO 2

Utrum omnis passio animae sit mala moraliter [a]

Si toda pasión del alma es moralmente mala

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnes passiones animae sint malae moraliter.

1. Dicit enim Augustinus, IX "De civ. Dei" [6], quod "passiones animae quidam vocant morbos vel perturbationes animae". Sed omnis morbus vel perturbatio animae est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animae moraliter mala est.

2. Praeterea, Damascenus dicit [7] quod "operatio quidem qui secundum naturam motus est, passio vero qui praeter naturam". Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis: unde ip-

Dificultades. Parece que todas las pasiones del alma son moralmente malas.

1. Dice San Agustín que "algunos llaman a las pasiones del alma enfermedades o perturbaciones del alma". Pero toda enfermedad o perturbación del alma es algo moralmente malo. Luego toda pasión del alma es moralmente mala.

2. Dice el Damasceno que "la operación es un movimiento conforme con la naturaleza; la pasión, en cambio, es extraña a la misma". Pero lo que es extraño a la naturaleza en los movimientos del alma tiene razón de pe-

---

[a] Infra q.59 a.2; *De malo* q.12 a.1.

[5] C..3 n.15 (Bk 1102b13); S.Th., lect.20.
[6] C.4: ML 41,258; cf. l.14 c.5,9: ML 41,408.415.
[7] *De fide orth.* l.2 c.22: MG 94,941.

cado y de mal moral, por lo que el mismo Santo dice en otro lugar que el demonio "marchó de lo que es conforme a la naturaleza a lo que es extraño a la misma". Luego de igual modo las pasiones son moralmente malas.

3. Todo lo que induce al pecado tiene razón de mal. Pero hay pasiones que inducen al pecado, por lo que San Pablo las llama "pasiones de los pecados". Luego parecen ser moralmente malas.

Por otra parte, San Agustín dice que el "amor recto tiene rectas todas estas afecciones; pues teme pecar, desea perseverar, se duele de los pecados y se goza en las buenas obras".

Respuesta. Sobre esta cuestión opinaron de modo diverso los estoicos y los peripatéticos. Los estoicos afirmaron que todas las pasiones eran malas, mientras los peripatéticos enseñaban que las pasiones moderadas eran buenas. Esta divergencia, aunque parece grande en sus términos de expresión, sin embargo, en la realidad es nula o insignificante si se atiende a su significado. Los estoicos no discernían entre el sentido y la inteligencia, ni, por consiguiente, entre el apetito sensitivo y el intelectivo; y, por lo mismo, tampoco distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad—por cuanto las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, mientras que los simples movimientos de la voluntad residen en el apetito intelectivo—, sino que a todo movimiento racional de la parte apetitiva llamaron voluntad, y pasión a todo movimiento producido fuera de los límites de la razón. Por eso Tulio, siguiendo el parecer de éstos, llama a todas las pasiones "enfermedades del alma", argumentando de ahí que "los enfermos no están sanos, y los que no están sanos son

se alibi [8] dicit quod diabolus "versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam". Ergo huiusmodi passiones sunt malae moraliter.

3. Praeterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passiones inducunt ad peccatum: unde Rom. 7,5 dicuntur "passiones peccatorum". Ergo videtur quod sint malae moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [9], quod "rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis".

Respondeo dicendum quod circa hanc quaestionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum (nt.6): nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas; Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum [10], et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernebant passiones animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro "De Tusculanis quaestionibus" (c.4), omnes passiones vocat "animae morbos". Ex quod argumentatur quod "qui morbosi sani non sunt; et qui sani non

[8] Ibid. c.4: MG 94,876.
[9] C.9: ML 41,413.
[10] Cf. NEMESIUM, *De nat. hom.* c.6: MG 40,633: AUGUST., ep.118 c.3: ML 33,440.

sunt, insipientes sunt". Unde et insipientes "insanos" dicimus.

Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro (c. 10), Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod "omne malum, etiam mediocre, vitandum est; nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non est". Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod in omni passione animae additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur, secundum systolen aut diastolen: et secundum hoc habet passionis rationem. Non tamen oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum quod passiones animae, inquantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: inquantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

insipientes"; por cuya razón a los insipientes llamamos "insanos".

Los peripatéticos, por su parte, llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo; y, por consiguiente, las juzgan buenas cuando están moderadas por la razón, y malas cuando se substraen al orden de la razón. Por lo cual Tulio censura sin razón el parecer de los peripatéticos, que aprueban una medida en las pasiones, diciendo Tulio que "todo mal, aun el mínimo, se debe evitar; porque así como el cuerpo aun ligeramente enfermo no es sano, así esa medida en las enfermedades o pasiones del alma no es buena". Pues las pasiones no se dicen enfermedades o perturbaciones del alma sino cuando están fuera del orden de la razón.

Soluciones. 1. De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera dificultad.

2. En toda pasión del alma se le añade o disminuye algo al movimiento natural del corazón, en cuanto que el corazón funciona más intensa o remisamente según la sístole o diástole, y por ello tiene razón de pasión; sin embargo, no es preciso que la pasión se aparte siempre del orden de la razón natural.

3. Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por ella, son actos virtuosos.

---

[a] *De verit.* q.26 a.7; *De malo* q.3 a.11; q.12 a.1.

ARTICULO 3

Utrum passio addat, vel diminuat, ad bonitatem vel malitiam actus [11]

Si la pasión aumenta o disminuye la bondad o malicia del acto

Dificultades. Parece que toda pasión disminuye siempre la bondad del acto moral.

1. Todo lo que impide el juicio de la razón, del que depende la bondad del acto moral, disminuye la bondad de este acto. Pero toda pasión impide el juicio de la razón, pues dice Salustio: "Todos los hombres que investiguen sobre cosas dudosas, deben estar exentos de odio, ira, amistad y compasión". Luego toda pasión disminuye la bondad del acto moral.

2. Cuanto el acto del hombre más se asemeja a Dios, tanto mejor es; por lo cual dice el Apóstol: "Sed imitadores de Dios como hijos muy amados". Pero Dios y los santos ángeles "castigan sin ira y socorren la miseria sin compasión", como dice San Agustín. Luego es mejor hacer tales obras sin pasión que con ella.

3. Como el mal moral, también el bien moral se determina por orden a la razón. Pero la pasión disminuye el mal moral, pues menos peca quien peca por pasión que quien peca por malicia. Luego menos obra el bien quien obra con pasión que quien obra sin ella.

Por otra parte, San Agustín dice que la pasión de la misericordia "sirve a la razón cuando de tal manera se presenta que se guarda la justicia, como al dar al necesitado o perdonar al arrepentido". Pero nada de lo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod passio quaecumque semper diminuat de bonitate actus moralis.

1. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis: dicit enim Sallustius, in "Catilinario" [11]: Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, amicitia atque misericordia vacuos esse decet". Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Praeterea, actus hominis, quanto est Deo similior, tanto est melior; unde dicit Apostolus, Ephes. 5,1: "Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi." Sed "Deus et sancti angeli sine ira puniunt, sine miseriae compassione subveniunt", ut Augustinus dicit, in IX "De civ. Dei" [12]. Ergo est melius huiusmodi opera bona agere sine passione animae quam cum passione.

3. Praeterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem: minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo malus bonum operatur qui operatur bonum sine passione, quam qui operatur cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX "De civ. Dei" (c.5), quod passio misericordiae "rationi deservit, quando ita praebetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur,

---

[11] C.51.
[12] C.5: ML 41,265.

sive cum ignoscitur poenitenti". Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animae non diminuit bonum moris.

que sirve a la razón disminuye el bien moral. Luego no le disminuye la pasión del alma.

Respondeo dicendum quod Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem: omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatus motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est (q.17 a.7), ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.

Respuesta. Los estoicos, así como sostenían que toda pasión del alma es mala, de igual modo afirmaban lógicamente que toda pasión disminuye la bondad del acto; pues cualquier bien o se destruye del todo por la mezcla del mal o se hace menos bueno. Y esto es cierto si admitimos como pasiones del alma solamente los movimientos desordenados del apetito sensitivo, por cuanto son perturbaciones o enfermedades. Pero si llamamos pasiones en absoluto a todos los movimientos del apetito sensitivo, en este caso pertenece a la perfección del bien humano el que también las pasiones sean moderadas por la razón. Nadie duda tampoco que sea propio de la perfección moral el que los actos de los miembros exteriores se regulen por la razón. Y pudiendo obedecer a ésta el apetito sensitivo, según anteriormente se ha dicho, cae dentro de la perfección del bien moral o humano el que también las pasiones del alma se regulen por la razón.

Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum; secundum illud quod in Psalmo 83,3 dicitur: "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum", ut "cor" accipiamus pro appetitu intellectivo, "carnem" autem pro appetitu sensitivo.

Por lo tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que lo realice por un acto exterior, así también pertenece a la perfección del bien moral el que el hombre se mueva al bien no sólo según su voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Salmo: "Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo" entendiendo por "corazón" el apetito intelectivo, y por "carne" el apetito sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter.

Soluciones. 1. Las pasiones del alma pueden referirse de dos maneras al juicio de la razón. Una, antecedentemente, y en este caso, como

obscurecen el juicio de la razón, del cual depende la bondad del acto moral, disminuye la bondad del acto; porque es más laudable hacer una obra de caridad por el juicio de la razón que hacerla sólo por la pasión de la misericordia.—La otra manera, consiguientemente; y esto de dos modos. Primero, a modo de redundancia, a saber: porque, cuando la parte superior del alma se mueve hacia alguna cosa intensamente, sigue su movimiento también la parte inferior; y así, la pasión que surge de modo consiguiente en el apetito sensitivo es señal de voluntad más intensa, y, por lo tanto, indica mayor bondad moral.—Segundo, a manera de elección; esto es, cuando el hombre por el juicio de la razón procura ser afectado por una pasión para, mediante la cooperación del apetito sensitivo, obrar más prontamente; y en este caso la pasión del alma aumenta la bondad de la acción.

2. En Dios y en los ángeles no hay apetito sensitivo ni tampoco miembros corpóreos, y, por lo tanto, el bien en ellos no se establece según la ordenación de las pasiones o de los actos corpóreos como en nosotros.

3. La pasión que inclina al mal precediendo al juicio de la razón, disminuye el pecado; pero, siguiéndole de alguna de las maneras indicadas, lo aumenta o es señal de su aumento.

Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependente bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem: laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae.—Alio modo se habent consequenter. Et hoc duplicIter. Uno modo, per modum redundantiae: quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem.—Alio modo, per modum electionis: quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum quod in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea: et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum praecedens iudicium rationis, diminuit peccatum: sed consequens aliquo praedictorum modorum (cf. ad 1), auget ipsum, vel significat augmentum eius.

ARTICULO 4

Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie *

Si alguna pasión es buena o mala por su especie

Dificultades. Parece que ninguna pasión del alma es buena o mala moralmente según su especie.

1. El bien y el mal moral se determina por el orden de la razón. Pero las pasiones están en el apetito sensitivo, siéndoles accidental lo que

Ad quartum sic procedItur. Videtur quod nulla passio animae, secundum speciem suam, sit bona vel mala moraliter.

1. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed passiones sunt in appetitu sensitivo: et ita id quod est

* 2-2 q.158 a.1; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.ª1 ad 4; d.50 q.2 a.4 q.ª3 ad 3; *De malo* q.10 a.1.

secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens, pertineat ad speciem rei; videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Praeterea, actus et passiones habent speciem ex obiecto. Si ergo aliqua passio secundum suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum obiectum est bonum, bonae essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum obiectum est malum, essent malae secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Praeterea, nulla species passionum est quae non inveniatur in aliis animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animae bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX "De civ. Dei" [13], quod "misericordia pertinet ad virtutem". Philósophus etiam dicit, in II "Ethic," [14], quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquae passiones sunt bonae vel malae, secundum suam speciem.

Respondeo dicendum quod sicut de actibus dictum est [15], ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum quod est in genere naturae: et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis. Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et de iudicio rationis. Et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut obiectum passionis aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione: sicut patet de verecundia, quae est timor turpis; et de invidia, quae est tris-

en ellas haya conforme a la razón. Luego, puesto que nada de lo que es accidental pertenece a la especie de una cosa, parece que ninguna pasión es buena o mala según su especie.

2. Los actos y las pasiones se especifican por el objeto. Luego, si alguna pasión fuera buena o mala según su especie, habrían de serlo aquellas cuyo objeto es el bien, como el amor, el deseo y el gozo; y malas según su especie, aquellas cuyo objeto es el mal, como el temor y la tristeza. Pero esto es notoriamente falso. Luego ninguna pasión es buena o mala por su especie.

3. Todas las especies de pasiones se encuentran en algunos animales. Pero el bien moral no se encuentra sino en el hombre. Luego ninguna pasión del alma es buena o mala por su especie.

Por otra parte, San Agustín dice que "la misericordia pertenece a la virtud"; y el Filósofo, que la vergüenza es una pasión laudable. Luego algunas pasiones son buenas o malas según su especie.

Respuesta. Como dijimos de los actos, también en las pasiones se puede considerar su especie de dos maneras: una, en cuanto está en el género de naturaleza, en cuyo concepto el bien o el mal moral no pertenece a la especie del acto o pasión; la otra, como dentro del género de moralidad; esto es, en cuanto que participa más o menos del voluntario y del juicio de la razón; y de este modo el bien o mal moral pueden pertenecer a la especie de pasión, por cuanto se considera como objeto de la misma algo que de por sí conviene a la razón o es contrario a ella, como se ve en el pudor, que es temor de lo inhonesto, y en la envidia, que es tristeza por el bien de otro; porque

---

[13] C.5 : ML 41,260.
[14] 7 n.14 (BK 1083a32); S.TH., lect.9
[15] Q.1 a.3 ad 3; q.18 a.5.6; q.20 a.1.

así caen dentro de la especie del acto exterior.

Soluciones. 1. El razonamiento versa sobre las pasiones en cuanto pertenecen a la especie de naturaleza, es decir, considerado el apetito sensitivo en sí mismo; pero en cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón, así el bien y el mal de la razón no resulta ya de sus pasiones incidentalmente, sino esencialmente.

2. Las pasiones que tienden a un bien verdadero y las que apartan de un mal verdadero, son buenas; y, por el contrario, las pasiones que consisten en la separación del bien y en la aproximación al mal son malas.

3. En los brutos animales el apetito sensitivo no obedece a la razón, y, sin embargo, en cuanto está ordenado por cierta estimativa natural, que se somete a una razón superior o divina, hay en ellos cierta semejanza con el bien moral de las pasiones del alma.

titia de bono alterius. Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de passionibus secundum quod pertinent ad speciem naturae, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur. Secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, inm bonum et malum rationis non est in passionibus eius per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum quod passiones quae in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonae: et similiter quae a vero malo recedunt. E converso vero passiones quae sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malae.

Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi. Et tamen inquantum ducitur quadam nostimativa naturali, quae subiicitur rationi superiori, scilicet divinae, est in eis quaedam similitudo moralis boni, quantum ad animae passiones.

INTRODUCCION A LA CUESTION 25

DEL ORDEN DE LAS PASIONES ENTRE SI

Una vez establecida la clasificación de las pasiones, Santo Tomás estudia, en la cuestión 25, el orden que preside las relaciones que guardan entre sí. Esta ordenación nace de una doble consideración, estática o cuasi cutitativa y dinámica. A las pasiones, como movimientos que son, les conviene un doble orden: de intención y de ejecución. Además, y puesto que la ordenación supone una cierta comparación, las pasiones pueden compararse entre sí o bien en cuanto partes de un conjunto o una serie, o bien aisladamente, es decir, según sus características particulares. Santo Tomás aplica a la ordenación de las pasiones el mismo criterio *genérico* y *específico* que utilizó al establecer la división de las mismas; y así en la cuestión 25 compara: 1) la serie de pasiones del apetito concupiscible con la serie de pasiones del irascible (a.1); 2) las pasiones del concupiscible entre sí (a.2); 3) las pasiones del irascible entre sí (a.3); y 4) finalmente, en una consideración general de todas las pasiones, las compara entre sí (a.4).

1. Del orden genérico de las pasiones

Como ya se dijo anteriormente, el género de las pasiones es doble: pasiones del apetito concupiscible y pasiones del apetito irascible. Tratemos, pues, de comparar este doble género, primero en una consideración general, o en absoluto, y luego en una consideración más particular, por razón de sus respectivas funciones.

A) Si comparamos la serie de las pasiones del concupiscible con la serie del irascible, *consideradas en absoluto*, hemos de decir que las pasiones del irascible son: 1) *En orden de dignidad y perfección*, anteriores a las del concupiscible, porque, como Santo Tomás expresamente enseña, el irascible «es superior y más digno que aquél (concupiscible), del mismo modo que la estimativa es la más digna entre las virtudes aprehensivas de la parte sensitiva»[1]. Esta mayor dignidad y perfección se revela en la misma intensidad de su movimiento, pues las pasiones del irascible están dotadas de un mayor dinamismo, tanto en su aspecto psíquico, por cuanto más participan del apetito superior, como en su componente fisiológico, ya que, como la experiencia enseña, se da en ellas una mayor transmutación o alteración corporal, manifestada exteriormente por la vehemencia e impetuosidad que las caracteriza[2]. Todo lo cual expresa Santo Tomás con las siguientes palabras: «Que el ani-

---

[1] Cf. *De verit.* q.25 a.2.
[2] 1-2 q.48 a.2.

mal desee aquello que es deleitable al sentido, lo cual pertenece al concupiscible, es según la razón propia del alma sensible; pero que, dejando a un lado lo deleitable, desee la victoria, que se consigue con dolor, lo cual es propio del irascible, le compete en cuanto toca o llega de algún modo al apetito superior; por lo cual el irascible está más próximo a la razón y a la voluntad que el concupiscible» [3]. 2) Pero *en cuanto a la extensión,* «las pasiones del concupiscible se extienden más que las del irascible; pues en las del concupiscible se encuentra algo que pertenece al movimiento, como el deseo, y algo que pertenece a la quietud, como el gozo o tristeza, mientras que en las pasiones del irascible no se encuentra nada que pertenezca a la quietud—pues la quietud no tiene razón de arduo o difícil—, sino sólo al movimiento» [4].

B) Pero en esta comparación genérica de las pasiones cabe aún una consideración más particular en razón del doble *orden de intención* y *de generación o ejecución* que en todo movimiento o proceso se encuentra.

1) Y en este sentido, si se comparan las pasiones del concupiscible que *implican movimiento,* con las del irascible, es claro que en el orden de generación o ejecución las pasiones del concupiscible son anteriores, porque son más simples que las del irascible, puesto que en éstas hay que añadir al bien o mal la razón de arduo o difícil, con lo cual se disminuye la simplicidad [5].

2) Si se comparan entre sí las pasiones del concupiscible *que importan reposo en el bien,* con las pasiones del irascible, es evidente que las primeras son anteriores en el orden de intención y posteriores en el de ejecución; pues la quietud tiene razón de fin, y el movimiento, en cambio, tiene razón de medio, y las pasiones del irascible siempre tienen razón de medio, y, como sabemos, la razón de fin es anterior en la intención y posterior en la ejecución respecto de aquello que tiene razón de medio.

3) Si, por último, se comparan entre sí las pasiones del concupiscible *que importan quietud o reposo en el mal,* con las del irascible, deberemos concluir que entre ellas, propiamente hablando, no se da orden de intención, ya que el mal no se intenta; por lo que sólo puede hablarse de orden de generación o ejecución, en el cual las pasiones del concupiscible se encuentran en medio de dos pasiones del irascible, y las del irascible en medio de dos pasiones del concupiscible, como textualmente dice Santo Tomás en el cuerpo del artículo 1.

Del orden entre las pasiones del apetito concupiscible

1) Si comparamos las pasiones de este apetito *por razón de la contrariedad del bien y el mal sensible* y en un orden de naturaleza, es natural que las pasiones relativas al bien sean anteriores a las que se refieren al mal, y así el amor es primero que el odio; el deseo, que la aversión, y el gozo, que la tristeza.

2) En las pasiones *referentes al bien* y en un *orden de generación o ejecución,* la primera pasión es el amor; la segunda, el deseo; la tercera, el gozo o deleite; y en el *orden de intención,* la prioridad se establece inversamente. Por el contrario, en las pasiones *acerca del mal*

---

[3] Cf. *De verit.* q.25 a.2; 1-2 q.46 a.1; 2-2 q.156 a.4.
[4] 1-2 q.25 a.1.
[5] Ibid., *sed contra,* e et ad 1.

no se da *orden de intención*, por la razón ya apuntada, sino sólo *orden de generación*, según el cual se ordenan: primero, el odio; luego, la aversión, y por último, la tristeza, ya que así se procede naturalmente de lo menor a lo mayor y de lo imperfecto a lo perfecto. Se ha de notar, sin embargo, que el apetito concupiscible no se nombra por su pasión mayor, que es el deleite, sino por la pasión media, que es el deseo o concupiscencia, por la razón de que éste se siente más o se manifiesta de modo más sensible, ya que importa mayor dinamismo que el simple amor y la delectación [6].

3. *El orden entre las pasiones del apetito irascible*

Se establece solamente según la prioridad de *ejecución o generación*. En este orden puede establecerse una doble comparación, a saber: según la contrariedad del bien y del mal y por razón del acercamiento o alejamiento con respecto al mismo término, ya que éste es el modo de contrariedad propio de las pasiones del irascible, según dijimos.

1) Si la comparación se toma por la *contrariedad del bien y del mal*, es manifiesto que las pasiones del irascible acerca del bien son anteriores a las pasiones acerca del mal, puesto que el orden de las pasiones es el de sus objetos. Por lo tanto, la esperanza y la desesperación son anteriores al temor, a la audacia y a la ira.

2) *Respecto del bien*, el movimiento de *acercamiento o acceso* es naturalmente anterior al movimiento de alejamiento o receso, ya que el bien posee naturalmente fuerza de atracción; y así la esperanza es antes que la desesperación. *Acerca del mal*, el temor es anterior a la audacia, ya que respecto de él la repulsión es anterior a la atracción, porque el mal es naturalmente repulsivo.

Se puede, por tanto, establecer entre las pasiones del irascible el siguiente orden de generación: esperanza, audacia, ira, en cuanto a las pasiones que miran al bien o mal con un movimiento de acceso, ya que nadie se levanta contra el mal si no espera superarlo, y nadie se irrita sino en cuanto que tiene deseos de venganza. Por razón del alejamiento, la desesperación tiene primacía sobre el temor, ya que uno teme en cuanto que desespera de superar las dificultades inminentes. Así, pues, queda bien establecido que, hablando en absoluto, entre todas las pasiones del irascible, la primera es la esperanza, puesto que tiene prioridad entre todas las que versan acerca del bien e implican movimiento de acercamiento o tendencia.

Si, finalmente, siguiendo el proceso normal del *orden de generación*, queremos coordinar las *once pasiones*, podemos establecer la siguiente serie: amor, odio, deseo, aversión, esperanza, desesperación, temor, audacia, ira, gozo o deleite y tristeza; a no ser que se dé a las últimas esta otra ordenación, a partir del temor: temor, tristeza, audacia, ira y gozo o deleite; que parece ser más apropiada, ya que no se debe terminar en la tristeza, por ser pasión que se refiere al mal, sino en el gozo o deleite, que es la pasión que descansa en el bien.

---

[6] 1-2 q.25 a.2 ad 1.

4. *Las pasiones principales*

La consideración de las pasiones *al margen de toda inclusión en cualquier serie*, abstrayendo de sus diferencias genéricas, nos dará por resultado encontrar las que entre ellas, en un orden absoluto, son pasiones primeras o principales, de las que en algún modo dependen las otras.

Ya los antiguos consideraron como pasiones principales al gozo, la tristeza, la esperanza y el temor. De ellas escribió Cicerón: «La tristeza es una estimación actual de un mal presente, en el que le parece al ánimo haber caído y encontrarse; el gozo es aprehensión de un bien actual presente, en el que parece encontrarse; el deseo, la aprehensión de un bien futuro que haya de ser y estar presente para su uso» [7].

Esta misma doctrina la recibieron de Cicerón los Santos Padres, haciéndola suya; y así San Jerónimo escribe: «Recuerdo haber oído que son cuatro las perturbaciones, de las cuales trata ampliamente Cicerón en las *Tusculares*: el gozo, la tristeza, el deseo y el temor, de las cuales, dos son presentes y dos son futuras; por las cuatro se indican los cuerpos animados, y acerca de ellas dice también Virgilio: *Allí temen y desean, se duelen y gozan*, las cuales deben ser regidas por la razón y el poder de Dios, y se les debe oponer, y aún más imponer, las cuatro virtudes: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, a fin de que sean gobernadas por su arbitrio» [8].

San Agustín, recogiendo el mismo pensamiento, nos dice: «... queriendo dar a entender que todas aquellas cuatro conocidísimas perturbaciones del ánimo, deseo, temor, gozo y tristeza, como origen de todos los pecados y vicios, se producen en el cuerpo, las junta y dice: *Hinc metuunt, cupiuntque; dolent, gaudentque* [9].

E igualmente Boecio, a quien cita Santo Tomás [10], escribe:

«Tú también, si quieres
con luz clara
distinguir lo verdadero
y por el recto camino
seguir la senda,
desprecia los goces,
desecha el temor,
ahuyenta la esperanza
y aleja el dolor» [11].

Como se ve, San Jerónimo considera estas cuatro pasiones como principales por comparación a las virtudes morales principales o cardinales, como si fueran también pasiones *cardinales*; y San Agustín, por comparación a los vicios principales o capitales, las toma como si fuesen pasiones *capitales*. Todo lo cual recoge Santo Tomás al decir que «por algunos estas cuatro pasiones son llamadas principales, ya que son generales (universales)» [12], tanto en cuanto al ser *(in essendo)* como en el causar o mover. Es decir, que estas pasiones no se encuentran difun-

---

[7] *Tusculan. quaest.* 4 c.6-7.
[8] *In Ez.* l.1 c.1: ML 25,23.
[9] *De civ. Dei* l.14 c.3 n.2. Véase también SAN AMBROSIO, *De virginitate* 15,95.
[10] *1-2 q.35 a.4 sed contra.*
[11] *De consol.* l.1 metro 7.
[12] *1-2 q.25 a.4.*

didas y como inhabitando en todas las demás, sino que tienen su objeto especial; por lo que, con respecto a los que sostenían la posición contraria, responde, de modo semejante a como lo hace en la cuestión de las virtudes y vicios, que «es sin duda verdadero (no exclusiva y absolutamente, sino) *en cuanto* la esperanza y el temor designan un movimiento del apetito (no específico y propio, sino) *común*, que tiende a algo que sea de desear o huir» [12].

Podemos, pues, decir que son cuatro las pasiones principales o cardinales: *gozo, tristeza, esperanza y temor;* pero que no tienen igualdad de derechos, ya que la esperanza y el temor son principales respecto de las pasiones que importan movimiento; en cambio, el gozo y la tristeza son principales en absoluto y respecto de todas, por lo que podrían llamarse *principalísimas*. Por esto dice y explica Santo Tomás que «la principalidad de las pasiones consiste en dos cosas. Una por parte del objeto, para que la pasión obre (*per se*) según la razón y aptitud del objeto; es decir, para que persiga el bien y huya del mal; la segunda, por parte de la misma pasión, a fin de que ese mismo movimiento sea perfecto en cuanto es posible según su género» [13].

Si queremos establecer *desde un punto de vista dinámico* la principalidad de que gozan estas pasiones, hemos de fijarnos en el *orden de intención* o de finalidad, o, al menos, en el orden de perfección o *complemento* en sus respectivos géneros; es decir, que hemos de atender a la causa final, de la cual nace esta principalidad y por la cual se provoca la moción de la causa eficiente, que mira a la ejecución. De todo lo cual podemos deducir la siguiente conclusión: Serán pasiones principales aquellas en las que a un mismo tiempo coincidan estas dos condiciones: el nacer *per se primo* del objeto propio de las pasiones—el bien o el mal sensible—y el ser perfectas y completas en su ordenación *(in sua habitudine)* a tal objeto. Estas dos condiciones concurren solamente en el gozo, tristeza, esperanza y temor, que son las cuatro pasiones principales o cardinales.

5. Conclusión

Las pasiones del alma pueden dividirse accidentalmente: 1) Por razón del *orden y de la finalidad*, en pasiones *principales* o *primarias*, que son las cuatro enumeradas, y en *secundarias*, que son las demás. A su vez, las principales se subdividen en principales *simpliciter et absolute*, o simplicísimas (gozo y tristeza), y principales *secundum quid* (esperanza y temor) [14].

2) Por razón del *origen* se dividen en *primitivas* (amor y odio) y derivadas (todas las demás).

3) Por razón de la *mutua relación*, en *simples* o *elementales*, que son las determinadas hacia un objeto simple (las pasiones del concupiscible y las del irascible en cuanto tales), y en *mixtas* o *compuestas*, que participan especialmente de las del concupiscible y las del irascible, como la indignación y la envidia—que es tristeza o ira de la prosperidad ajena—. Estas compuestas pueden ser de *tres clases*: *a)* las que se com-

---

[12] Ibid.
[13] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.4.
[14] *De verit.* q.26 a.5.

ponen de muchas pasiones del concupiscible, como la misericordia, que se compone de amor y tristeza; *b)* las que se forman de varias pasiones del irascible, como la ira, de la esperanza y audacia; y *c)* las que participan de pasiones de ambos apetitos, como la indignación, que resulta de la ira y tristeza del bien de otro, máxime si es indigno.

g) Por razón de la *emoción o movimiento* que las acompaña, las pasiones se dividen en *vehementes* o *intensas* y *débiles* o *remisas* [16].

h) Finalmente, por razón de la *moralidad*, se dividen las pasiones en *buenas* y *malas*; pero esto en un sentido restringido [17], ya que la moralidad es algo accidental con respecto a la psicología, y, por lo tanto, la diferencia esencial en el orden moral es o puede ser accidental en el orden psicológico [18].

CUESTION 25

(In quatuor articulos divisa)

De ordine passionum ad invicem

Del orden de las pasiones entre sí

Ahora hemos de tratar del orden de las pasiones entre sí, acerca de lo cual consideraremos cuatro puntos.

Primero: del orden de las pasiones del irascible con respecto a las del concupiscible.

Segundo: del orden de las pasiones del concupiscible entre sí.

Tercero: del orden mutuo de las pasiones del irascible.

Cuarto: de las cuatro pasiones principales.

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem (cf. q.22 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo: de ordine passionum concupiscibilis ad invicem.

Tertio: de ordine passionum irascibilis ad invicem.

Quarto: de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULO 1

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso [a]

Si las pasiones del irascible son anteriores o posteriores a las del concupiscible

Dificultades. Parece que las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis.

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3; q.4 2; *De verit.* q.25 a.2.

[16] Ibid., a.4.

[17] 3 q.11 a.4.

[18] 1-2 q.1 a.3 ad 3.

1. Ordo enim passionum est secundum ordinem obiectorum. Sed obiectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esso supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur praeesse passionibus concupiscibilis.

1. El orden de las pasiones se determina por el orden de los objetos. Ahora bien, el objeto del irascible es el bien arduo, que parece ser el supremo entre los demás bienes. Luego parece que las pasiones del irascible anteceden a las del concupiscible.

2. Praeterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis prohibetur frui suo obiecto, ut supra [1] dictum est; "removens" autem "prohibens habet rationem moventis", ut dicitur in VIII "Phisyc." [2]. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

2. El motor es anterior a lo movido. Pero el irascible se compara al concupiscible como el motor a lo movido, pues se les ha dado a los animales para apartar los obstáculos que impiden al concupiscible gozar de su objeto, según antes se ha dicho, y "el que remueve un obstáculo tiene razón de motor", como dice el Filósofo. Luego las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

3. Praeterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [3], quod "punitio quietat impetum irae, delectationem loco tristitiae faciens". Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

3. El gozo y la tristeza son pasiones del concupiscible. Pero una y otra siguen a las pasiones del irascible, pues dice el Filósofo que "el castigo aquieta el ímpetu de la ira, reemplazando la tristeza por la delectación". Luego las pasiones del concupiscible son posteriores a las del irascible.

Sed contra, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum: passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Por otra parte, las pasiones del concupiscible se refieren al bien considerado en absoluto, mientras las del irascible a un grupo restringido de bienes, esto es, al bien difícil. Siendo, por tanto, el bien en absoluto anterior al bien limitado, parece que las pasiones del concupiscible son anteriores a las del irascible.

Respondeo dicendum quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cuius ratio est quia id in quo iam quiescitur, non habet

Respuesta. Las pasiones del concupiscible tienen un campo de acción mayor que las del irascible; pues en las pasiones del concupiscible se encuentra algo que dice orden al movimiento, como el deseo, y algo que dice orden al reposo, como el gozo y la tristeza. En cambio, en las pasiones del irascible no se halla cosa alguna tocante al reposo, sino sólo al movimiento. La razón de esto está en

[1] Q.23 a.1 ad 1; cf. 1 q.81 a.2.
[2] C.4 n.6 (Bk 255b24); S.Th., lect.8
[3] C.5 n.10 (Bk 1126a21); S.Th., lect 13.

que lo que ya se posee no tiene razón de dificil o arduo, que es objeto del irascible.

Siendo el reposo el fin del movimiento, es anterior en la intención, aunque posterior en la ejecución. Si, pues, se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible que implican descanso en el bien, evidentemente las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible en el orden de ejecución; como la esperanza precede al gozo y lo causa, conforme dice el Apóstol: "En la esperanza gozosos". Mas la pasión del concupiscible que implica quietud en el mal, es decir, la tristeza, está en medio de dos pasiones del irascible: sigue al temor, por cuanto, llegado el mal que se temía, se produce la tristeza; y precede a la ira, porque el impulso de venganza que surge a causa de la tristeza anterior pertenece al movimiento de ira; y, como se juzga que es bueno tomar venganza del mal, una vez conseguida ésta, viene el gozo. Así, pues, es evidente que toda pasión del irascible tiene por término otra del concupiscible referente a la quietud, a saber, el gozo o la tristeza.

Si se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible que implican movimiento, entonces es claro que las pasiones del concupiscible son anteriores, por lo mismo que las pasiones del irascible añaden algo a las del concupiscible, como asimismo el objeto del irascible añade al del concupiscible la razón de arduo o difícil. La esperanza añade al deseo cierto conato y elevación del ánimo para conseguir el bien difícil, e igualmente el temor añade a la aversión o abominación cierta depresión del ánimo por la dificultad del mal.

Así, pues, las pasiones del irascible son intermedias entre las del concupiscible que importan movimiento hacia el bien o el mal y las que implican reposo en el bien o en el mal. Y así está claro que las pasiones del

rationem difficilis seu ardui, quod est obiectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae significant quietem in bono; manifeste passiones irascibilis praecedunt, ordine executionis, huiusmodi passiones concupiscibilis: sicut spes praecedit gaudium, unde et causat ipsum, secundum illud Apostoli, Rom. 12,12, "Spe gaudentes". Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia. Praecedit autem motum irae: quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae. Et quia rependere vicem malis, apprehenditur ut bonum; cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores: eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis; sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, et quandan elevationem animi ad consequendum bonum arduum. Et similiter timor addit supra fugam seu abominationem, quandam depressionem animi, propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupisci-

bilis, et in passiones concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procederet, si de ratione obiecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione obiecti irascibilis est quod sit arduum. Sed quia obiectum concupiscibilis est bonum absoluto, prius naturaliter est quam obiectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se.—Et praeterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo obiecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis praecedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes.

De quibus etiam tertia ratio procedit.

irascible tienen su principio y su término en las del concupiscible.

Soluciones. 1. Ese razonamiento sería procedente si la razón del objeto del concupiscible fuese lo opuesto a lo arduo, siendo lo arduo el objeto del irascible. Mas, puesto que el objeto del concupiscible es el bien considerado en absoluto, es naturalmente anterior al del irascible, como lo común es anterior a lo propio.

2. Quien aparta los obstáculos no es motor "per se", sino sólo "per accidens", y ahora hablamos del orden "per se" de las pasiones.—Además, el irascible aparta los obstáculos que impiden al apetito concupiscible descansar en su objeto; de donde sólo se deduce que las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible que se refieren al reposo, acerca de las cuales versa también la tercera dificultad.

ARTICULO 2

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis [1]

Si el amor es la primera de las pasiones del apetito concupiscible

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis.

1. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quae est eadem passio cum desiderio. Sed "denominatio fit a potiori", ut dicitur in II "De anima" [4]. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Praeterea, amor unionem quandam importat: est enim "vis unitiva et concretiva", ut Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [5]. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei

Dificultades. Parece que el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

1. La potencia concupiscible recibe su nombre de la concupiscencia, que es la misma pasión del deseo; y "la denominación de una cosa se toma de lo que en ella es principal", según dice el Filósofo. Luego la concupiscencia es más principal que el amor.

2. El amor implica cierta unión, porque es "potencia unitiva y concretiva", como dice Dionisio. Pero la concupiscencia o deseo es un movimiento hacia la unión con la cosa

---

[1] I q.20 a.1; infra q.27 a.4; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *Cont. Gent.* 4,19; *De div. nom.*, c.4 lect.9; *De virtut.* q.4 a.3.

[4] C.4 n.15 (Bk 416b23); S.Th., lect.9.

[5] § 12: MG 3,709; S.Th., lect.9.

apetecida o deseada. Luego la concupiscencia es antes que el amor.

3. La causa es anterior al efecto. Pero la delectación es, a veces, causa del amor, pues, como dice el Filósofo, algunos aman por el deleite. Luego la delectación es antes que el amor, y, en consecuencia, el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

Por otra parte, dice San Agustín que todas las pasiones son causadas por el amor, pues "el amor, ansiando poseer el objeto amado, es el deseo; y poseyéndolo y gozando de él, es la alegría". Luego el amor es la primera de las pasiones del concupiscible.

Respuesta. El bien y el mal son el objeto del concupiscible, y el bien es naturalmente anterior al mal, por ser el mal privación de bien. Por lo tanto, las pasiones cuyo objeto es el bien, son naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal y que le son, respectivamente, opuestas, pues el buscar el bien es causa de rechazar el mal, que le es opuesto.

El bien tiene razón de fin, que, siendo anterior en la intención, es, sin embargo, posterior en la ejecución. Por tanto, las pasiones del concupiscible pueden considerarse o según el orden de intención o según el orden de consecución. En el orden de consecución es primero lo que se realiza de modo más inmediato al tender al fin; y es evidente que todo lo que tiende a un fin, en primer lugar ha de poseer aptitud o adecuación a ese fin, pues nada tiende a un fin que le es desproporcionado; en segundo lugar, ha de ser movido al fin, para, por último, descansar en él una vez conseguido. Ahora bien, la aptitud o adecuación del apetito al fin es el amor, que no es otra cosa que la complacencia del bien; el movimiento hacia el bien es el deseo o concu-

concupitae vel desideratae. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Praeterea, causa est prior effectu. Sed delectatio est quandoque causa amoris: quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII "Ethic." [6]**. Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.**

Sed contra est quod Augustinus dicit, in XIV. "De civ. Dei" [7]**, quod omnes passiones ex amore causantur: "amor" enim "inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia est". Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.**

Respondeo dicendum quod obiectum concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo: eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, unaquaeque scilicet sua opposita: quia enim bonum quaeritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis: qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo, movetur ad finem; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium

---

[6] C.3 n.1-5 (BK 1155a12; a31); c.4 n.1 (BK 1156b33); S.Th., lect.3.1.
[7] C.7: ML 42,410.

vel concupiscentia: quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem.—Sed secundum ordinem intentionis, est e converso: nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est (q.11 a.3 ad 3).

piscencia, y el descanso en el bien es el gozo o delectación. Así, pues, según este orden, el amor precede al deseo y éste a la delectación.—Pero en el orden de la intención es al contrario; porque la delectación intentada produce el deseo y el amor, puesto que la delectación es la fruición del bien, que es en cierto modo fin, como igualmente el bien, según ya se ha dicho.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit: "voces" enim "sunt signa intellectuum", secundum Philosophum [a]. Nos autem, ut plurimum, per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio: quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit, in X "De Trin." [b], "amor magis sentitur, cum cum prodit indigentia". Unde inter omnes passiones concupiscibilis, magis sensibilis est concupiscentia. Et propter hoc, ab ea denominatur potentia.

Soluciones. 1. Nombramos las cosas según nos son conocidas, pues "los vocablos son signos de lo entendido", según el Filósofo, y nosotros conocemos ordinariamente la causa por el efecto. Ahora bien, el efecto del amor, cuando ya se posee el objeto amado, es la delectación; mientras no se posee, es el deseo o concupiscencia; y, como dice San Agustín, "se siente más el amor cuando está solicitado por la indigencia". Luego, entre todas las pasiones del concupiscible, la que más se hace sentir es la concupiscencia, y por este motivo da su nombre a la potencia.

Ad secundum dicendum quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium.—Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem; prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat. Quae quidem unio praecedit motum desiderii.

2. Hay dos clases de unión de lo amado con el amante: una real, que consiste en estar junto a la cosa amada, y tal unión pertenece al gozo o delectación, que sigue al deseo; otra es la unión afectiva, que consiste en la aptitud o adecuación, por cuanto, en el hecho mismo de tener una cosa aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella. Y en este sentido el amor implica la unión, unión que precede al movimiento del deseo.

Ad tertium dicendum quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

3. La delectación causa el amor en cuanto es anterior en la intención.

---

[a] *Periherm.* l.1 c.1 n.2 (Bk 16a3); S.Th., lect.2.
[b] C.12: ML 32,984

ARTICULO 3

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis

Si la esperanza es la primera entre las pasiones del irascible

Dificultades. Parece que la esperanza no es la primera entre las pasiones del irascible.

1. El apetito irascible recibe su nombre de la ira. Luego, como "la denominación se toma de lo que es principal", parece que la ira es más principal que la esperanza.

2. Lo arduo es el objeto del irascible. Pero parece ser más arduo intentar vencer el mal contrario que amenaza como futuro—lo cual es propio de la audacia—o que se experimenta ya como presente—lo cual es propio de la ira—, que el intentar adquirir simplemente algún bien; y asimismo parece más arduo el intentar vencer el mal presente que el futuro. Luego la ira parece ser pasión más principal que la audacia, y ésta que la esperanza. Y por esto la esperanza no parece ser la primera.

3. En el movimiento hacia un fin, el separarse de un término es antes que la aproximación al otro. Pues bien, el temor y la desesperación suponen alejamiento, mientras la audacia y la esperanza implican aproximación hacia una cosa. Luego el temor y la desesperación preceden a la esperanza y la audacia.

Por otra parte, cuanto una cosa está más próxima a lo que es primero, tanto es anterior a las demás. Pero la esperanza es la más próxima al amor, que es la primera de las pasiones. Luego la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible.

Respuesta. Como ya se ha dicho, todas las pasiones del irascible implican movimiento hacia una cosa,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis.

1. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo "denominatio fiat a potiori"[10], videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

2. Praeterea, arduum est obiectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium quod inminet ut futurum, quod pertinet ad audaciam; vel quod inlacet lam ut praesens, quod pertinet ad Iram; quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum. Et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum praesens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes. Et sic spes non videtur esse prior.

3. Praeterea, prius occurrit, in motu ad finem, recessus a termino, quam accessus ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes importunt accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio praecedunt spem et audaciam.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, omnes passiones irascibilis importunt

[10] Cf. a.2 arg.1.

motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus; uno modo, ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quae pertinet ad amorem vel odium; alio modo, ex praesentia ipsius boni vel mali, quae pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex praesentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est (q.23 a.3.4); sed ex praesentia mali causatur passio irae.

Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem praecedit consecutionem finis; indo est quod ira, inter omnes passiones irascibilis, est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quae important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum obiectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum obiectum est malum, scilicet audacia et timore. Ita tamen quod spes est prior desperatione: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud, unde est quasi per accidens. Et eadem ratione, timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia.—Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod, sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciae: nam audacia consequitur spem victoriae, et timor consequitur desperationem vincendi. Ira autem consequitur audaciam: nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare, secundum quod Avicenna dicit, in VI "De naturalibus" [1].

[1] *De anima* p.4 c.6.

movimiento que puede ser producido por dos causas: primera, por la sola aptitud o adecuación al fin, como se da en el amor o en el odio; segunda, por la presencia misma del bien o el mal, como la que origina la tristeza o el gozo. Por la presencia del bien no se origina pasión alguna en el irascible, como se ha dicho; en cambio, de la presencia del mal surge la pasión de la ira.

Y por lo mismo que en el orden de generación o consecución la adecuación o aptitud al fin precede a su consecución, de ahí que la ira sea entre todas las pasiones del irascible la última en el orden de generación. Y entre las otras pasiones del irascible, que implican un movimiento que sigue al amor u odio del bien o del mal, las pasiones cuyo objeto es el bien—la esperanza y la desesperación—han de ser naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal, es decir, a la audacia y al temor. La esperanza, a su vez, es anterior a la desesperación, porque la esperanza es un movimiento hacia el bien bajo la razón de bien, que es por naturaleza atractivo, y por esto es movimiento "per se" hacia el bien; mientras que la desesperación es el alejamiento del bien, lo cual no compete al bien como tal, sino bajo algún otro aspecto, por lo cual le viene a ser como "per accidens". Y por la misma razón, el temor, que es alejamiento del mal, es anterior a la audacia.—Que la esperanza y la desesperación sean naturalmente anteriores al temor y a la audacia, se desprende del hecho mismo de que, como el apetito del bien es la razón por la que se evita el mal, así también la esperanza y la desesperación son la razón del temor y la audacia; pues la audacia sigue a la esperanza de la victoria, y el temor a la desesperación de vencer. Y la ira es consecuencia de la audacia, pues nadie se irrita ansiando la venganza si no se atreve a vengarse, según dice Avicena.

Así, pues, resulta evidente que la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible.—Y si ahora queremos establecer el orden de todas las pasiones en la línea de su generación, tendremos: primero, el amor y el odio; segundo, el deseo y la aversión; tercero, la esperanza y la desesperación; cuarto, el temor y la audacia; quinto, la ira; sexto y último, el gozo y la tristeza, en que todas las pasiones terminan, según dice el Filósofo. De modo que el amor siempre preceda al odio, el deseo a la aversión, la esperanza a la desesperación, el temor a la audacia y el gozo a la tristeza, como puede colegirse de lo expuesto.

Soluciones. 1. La ira es causada por las otras pasiones como lo es un efecto por las causas que le preceden; y por eso de ella, por ser la más notoria, recibe el nombre la potencia.

2. No es lo arduo la razón del acercamiento o tendencia del apetito, sino el bien. Y, por lo mismo, la esperanza, que tiende más directamente al bien, es la primera; aunque la audacia—y también la ira—tengan alguna vez por objeto lo más difícil.

3. El apetito se mueve primeramente y "per se" al bien como a su propio objeto, y esto es causa de que se aleje del mal; pues el movimiento del apetito no está en proporción con el movimiento natural, sino con la intención de la naturaleza, la cual busca el fin antes que repeler a su contrario, lo que no procura sino para la consecución del fin.

Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. — Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo, desiderium et fuga; tertio, spes et desperatio; quarto, timor et audacia; quinto, ira; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II "Ethic." [12]**. Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis (supra et a.1.2) colligi potest.**

Ad primum ergo dicendum quod, quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus a causis praecedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum quod arduum non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius bonum. Et ideo spes, quae directius respicit bonum, est prior: quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum quod appetitus primo et per se movetur in bonum, sicut in proprium obiectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivae partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturae; quae per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quae non quaeritur nisi propter adeptionem finis.

[12] C.5 n.2 (Bk 1105b23); S.Th., lect.5.

ARTICULO 4

Utrum istae sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor [a]

Si el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor son las cuatro pasiones principales

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sint istae quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor.

1. Augustinus enim, in XIV "De civ. Dei" [1], non ponit spem, sed cupiditatem loco eius.

2. Praeterea, in passionibus animae est duplex ordo: scilicet intentionis, et consecutionis seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis: et sic tantum gaudium et tristitia, quae sunt finales, erunt principales passiones. Aut secundum ordinem consecutionis seu generationis: et sic amor erit principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor principales passiones istae quatuor, gaudium et tristitia, spes et timor.

3. Praeterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causae: aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

Sed contra est illud quod Boetius, in libro "De consol." [4], enumerans quatuor principales passiones, dicit: "Gaudia pelle, Pelle timorem, Spemque fugato. Nec dolor adsit".

Respondeo dicendum quod hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et

Dificultades. Parece que el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor no son las cuatro pasiones principales.

1. San Agustín no enumera la esperanza, y en su lugar pone el deseo.

2. En las pasiones del alma se distinguen dos órdenes, a saber, de intención y de consecución o generación. Luego o las pasiones principales se consideran según el orden de intención, en cuyo caso solamente serán pasiones principales el gozo y la tristeza, que son las pasiones finales; o según el orden de consecución o generación, en cuyo caso será el amor la pasión principal. No puede, por tanto, de ningún modo decirse que el gozo y la tristeza, la esperanza y el temor, sean las cuatro pasiones principales.

3. Así como la audacia es producida por la esperanza, así también el temor lo es por la desesperación. Luego o se ponen la esperanza y la desesperación como pasiones principales en cuanto que son sus causas, o la esperanza y la audacia por razón de su afinidad.

Por otra parte, Boecio, enumerando las cuatro pasiones principales, dice: "Desecha la alegría, repele el temor, aleja la esperanza y no se presentará el dolor".

Respuesta. Comúnmente se dice que éstas son las cuatro pasiones principales. Dos de las cuales—el gozo y la tristeza—se dicen princlpa-

---

[a] Infra q.84 a.4 ad 2; 2-2 q.111 a.7 ad 3; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1; *De verit.* q.26 a.5.

[1] C.3,7: ML 41,406.410.

[4] L.1 metr.7

les porque en ellas se completan y terminan todas las demás pasiones, siendo en tal concepto, como dice el Filósofo, resultantes de todas. El temor y la esperanza son, por su parte, pasiones principales, no porque sean en absoluto completivas, sino porque lo son con respecto al movimiento apetitivo en determinado orden; pues respecto del bien comienza el movimiento por el amor, sigue por el deseo y termina en la esperanza; y con respecto al mal, iníciase en el odio, pasa a la aversión y termina en el temor.—Por eso se acostumbra a considerar estas cuatro pasiones según la diferencia entre lo presente y lo futuro, ya que el movimiento se refiere al futuro y la quietud se verifica en algo ya presente. Y así, la alegría tiene por objeto el bien presente, y la tristeza, el mal presente; la esperanza, el bien futuro, y el temor, el mal futuro.

Todas las otras pasiones que tienen por objeto el bien o el mal presente o futuro se reducen completivamente a éstas. De ahí que algunos llamen también principales a estas cuatro pasiones, por cuanto son generales; lo cual efectivamente es verdad cuando la esperanza y el temor designan el movimiento en común del apetito, que tiende a apetecer o evitar algo.

Soluciones. 1. San Agustín pone el deseo o "cupiditas" en lugar de la esperanza en cuanto parecen ordenarse a una misma cosa, esto es, al bien futuro.

2. Esas pasiones se dicen principales en cuanto al orden de intención y de consumación. Y aunque el temor y la esperanza no sean absolutamente consideradas, las últimas pasiones lo son, sin embargo, dentro del género de aquellas que tienden hacia una cosa como a algo futuro. No cabe insistir, pues, sino res-

tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II "Ethic." [15]**. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid: nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. — Et ideo solet** [16] **harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri: motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium; de malo praesenti est tristitia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor.**

Omnes autem aliae passiones, quae sunt de bono vel de malo praesenti vel futuro, ad has completivo reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hae praedictae quatuor passiones, quia sunt generales. Quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, scilicet ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum quod passiones istae dicuntur principales, secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimae passiones simpliciter, tamen sunt ultimae in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira. Quae tamen non

---

[15] C.5 n.2 (BK 1105b23); S.TH., lect.5.

[16] Cf. CICERONEM, *Tuscul.* 4,6; NEMESIUM, *De nat. hom.* c.17: MG 40,676; DAMASCENUM, *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929.

potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciae, quae non potest esse passio principalis, ut infra dicetur (ad 3; q.45 a.2 ad 3).

Ad tertium dicendum quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens: et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Et ideo hae passiones non possunt esse principales: quia quod est per accidens, non potest dici principale. Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quae consequitur audaciam.

pecto de la ira, la cual, no obstante, no puede considerarse como pasión principal, puesto que es un efecto de la audacia, que a su vez tampoco puede ser pasión principal, como se dirá más adelante.

3. La desesperación lleva en sí la separación del bien, lo que viene a ser algo accidental; y la audacia, la aproximación al mal, que también viene a ser algo accidental. Por eso estas pasiones no pueden ser principales, puesto que lo que es accidental no puede decirse principal. Y de la misma manera, tampoco la ira puede llamarse pasión principal, por cuanto resulta de la audacia.

INTRODUCCION A LA CUESTION 26

DEL AMOR

Santo Tomás comienza el estudio de las pasiones *in specie* * por las del apetito concupiscible (q.26-39), y en primer lugar por el amor.

Acerca del amor, trata primero de su naturaleza o esencia (a.1-3), después de su división (a.4). Sobre la naturaleza del amor, tomado en sentido propio, es decir, en cuanto pasión, considera en primer lugar la definición (a.1-2), determinando su género por el sujeto propio, que es el apetito concupiscible (a.1), y la diferencia específica respecto de las demás pasiones del mismo apetito, por el modo de inmutación pasional (a.2); y, finalmente, formula la definición del amor tomado en sentido analógico, en cuanto se extiende al acto del apetito racional (a.3).

Considerando esta cuestión desde un punto de vista histórico, Santo Tomás trata en ella de explicar los problemas que sobre el amor preocupaban a los maestros de su tiempo. Así hace referencia al amor universal de que habla Dionisio; el amor elícito lo estudia siguiendo el modo de los maestros contemporáneos, que ponían el concupiscible humano en el apetito superior, aparte del concupiscible animal o sensorial, que identificaban con el apetito inferior; y por eso, a fin de establecer la diferencia entre ambos, añade el artículo 2. Después, a causa de unas palabras de San Agustín que motivaban disputa sobre la identidad o diferencia entre el amor y la dilección, escribe el artículo 3. Finalmente, siguiendo también la corriente de su tiempo, divide el amor racional en amor de benevolencia y amor de concupiscencia (a.4).

La etimología latina de *amor* es incierta; hay quienes dicen que viene del griego *ὁμός, similis*, del cual también se deduce el adverbio *ἅμα, simul*, por aquello de que los que se aman desean y buscan estar juntos *(simul esse)* y unidos, lo cual supone o crea una semejanza. Otros la deducen del arcaico *cupio, desidero*, equivaliendo a desear o apetecer ardiente y vehementemente.

Lo cierto es que amor viene de amar, y amar importa una volición intensa y vehemente. Como dice Cicerón «(el amor y la amistad) vienen de amar; y amar no consiste en otra cosa sino en tener dilección de aquel que amas, sin buscar en ello ninguna utilidad, la que, sin embargo, brota de la misma amistad cuanto menos tú la persigues» [1].

Consideremos ahora la realidad misma del amor; primeramente, en su sentido propio (unívoco), es decir, en cuanto pasión del apetito sensitivo; después trataremos de su sentido analógico, es decir, en cuanto acto del apetito racional. Es evidente que, en este tratado de las pasiones, el amor debe ser estudiado propiamente como movimiento del ape-

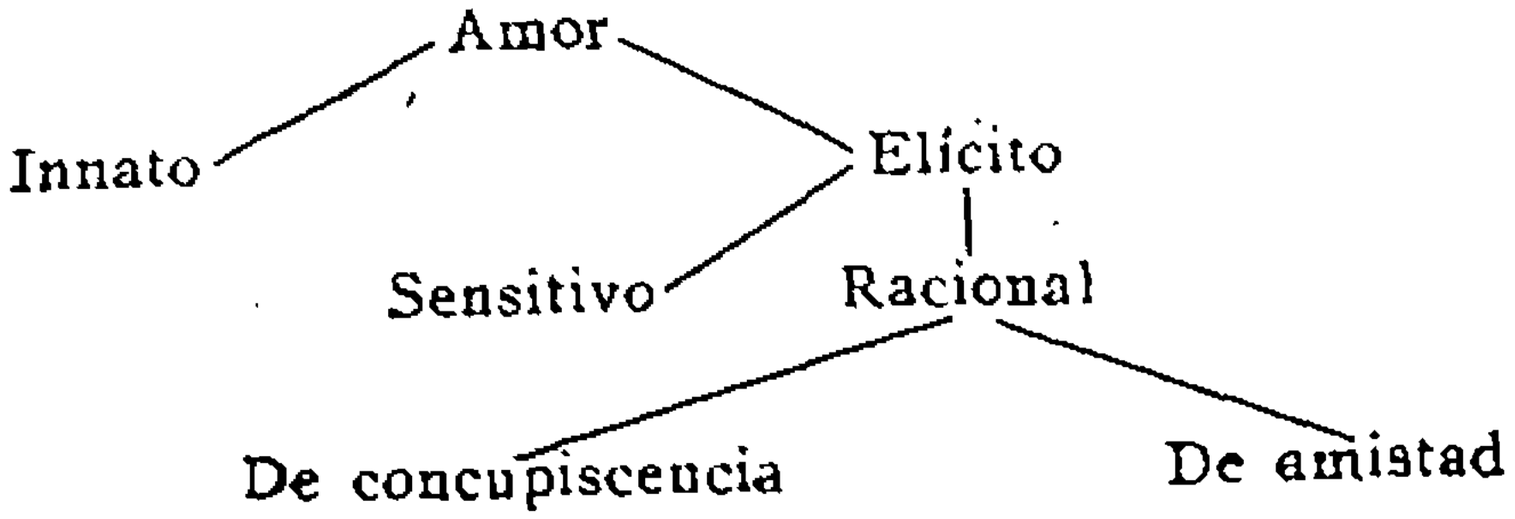
---

* Al empezar nosotros el comentario de las pasiones en particular, hemos de agradecer al P. Santiago Ramírez, O. P., el habernos permitido consultar sus comentarios inéditos sobre estas cuestiones de la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

[1] *De amicitia* c.27.

tito sensitivo; pero como el amor se extiende también, de una manera metafórica, a todos los seres, para alcanzar un concepto integral del amor es necesario que hablemos primero del sentido impropio o metafórico, para así entender mejor el sentido propio que tiene en sus dos aspectos de amor sensitivo y amor racional.

Esquemáticamente podemos expresar este orden del modo siguiente:



Es manifiesto que el amor se refiere a algún bien real o aparente y, por consiguiente, es algo que pertenece al apetito, pues éste se refiere también a algún bien real o aparente.

Existe un doble género de apetito: innato o natural y elícito o animal. El acto del apetito innato no consiste propiamente en un movimiento del apetente, sino en una a manera de inclinación o peso *(pondus)* de la naturaleza del apetente, orden o relación trascendental de una entidad hacia otra (como de la materia a la forma, de la esencia a la existencia, de la potencia al acto); es, por tanto, algo ontológico o entitativo, estático, y se dice que sigue a una forma natural, congénita o innata del apetente, y no a una forma adventicia o aprehendida. Sólo impropiamente puede llamarse apetito. El amor que le sigue—amor innato o congénito—es también un amor en sentido impropio y abusivo.

El otro género de apetito es el elícito o animal, que, propiamente hablando, consiste en un acto o movimiento por el cual el apetente tiende a la cosa apetecida; y sigue a una forma aprehendida; de aquí que sea algo esencialmente dinámico u operativo. A él se le aplica propiamente la noción de apetito. Y por seguir a la aprehensión de lo apetible, es doble: sensitivo, si sigue a la aprehensión por los sentidos; racional o intelectivo, si sigue a la razón del apetente. Como en el caso del apetito innato, al elícito sigue una forma de amor—amor elícito—, que también puede ser doble: sensitivo, que sigue a la forma de bien aprehendida por los sentidos, y racional, que sigue a la forma de bien aprehendida por la razón.

El sujeto propio del amor sensitivo no puede ser la esencia misma del alma, ya que en cuanto elícito es un acto o movimiento, y el alma no es inmediatamente operativa. Tampoco puede ser su sujeto una potencia cognoscitiva, ya que ésta tendría por objeto lo verdadero y el ser, y el amor tiene por objeto el bien; luego su sujeto tiene que ser una potencia apetitiva; y como la potencia apetitiva sigue a la aprehensiva, el amor sensitivo debe ser un movimiento del apetito sensitivo que sigue a la aprehensión sensitiva del bien. Ahora bien, como el amor sensitivo tiene por objeto propio el mismo del apetito concupiscible, es decir, el bien sensible *simpliciter et absolute,* el amor sensitivo es o pertenece al apetito concupiscible. Y esto porque en este bien sensible *simpliciter* el apetito concupiscible encuentra su complacencia, proporción y descanso, sin atisbo alguno de aversión o displicencia.

El amor difiere del resto de los movimientos propios del apetito concupiscible. Siendo el amor absolutamente del bien y nunca del mal en cuanto tal, por lo mismo que es un movimiento de simple complacencia y ésta no se da sino con respecto del bien, el amor se opone contrariamente (con contrariedad propiamente dicha) y se distingue específicamente de los demás movimientos del apetito concupiscible respecto del mal, a saber : del odio, del horror o fuga y de la tristeza ; y, en cambio, conviene en esto con las pasiones que se refieren al bien, como son el deseo y el gozo o deleite.

Pero el amor se distingue también de estas pasiones. La inmutación causada por el bien sensible en absoluto, en cuanto poseído y presente, constituye la pasión del gozo o delectación ; la inmutación del mismo en cuanto ausente o futuro constituye la pasión del deseo, mientras que es la inmutación por el mismo bien en cuanto tal, sin relación con el presente o futuro y presentado por la imaginación, lo que constituye la pasión del amor. Siendo la pasión un movimiento, su comparación con el movimiento local puede aclararnos las relaciones que guardan entre sí las pasiones del apetito concupiscible con relación al bien sensible aprehendido por la imaginación. Si, en efecto, el apetito concupiscible se dirige al bien sensible imaginado por un movimiento real y efectivo, se han de considerar en él tantas cosas cuantas se aprecian en el movimiento en general, a saber : 1) orientación, adaptación o dirección hacia el término *ad quem*, a una con el primer impulso por el que se sale del término *a quo*: a esta tendencia responde en el apetito el amor ; 2) el movimiento o tránsito efectivo del término *a quo* al término *ad quem*, al cual responde en el apetito el deseo ; 3) la consecución del movimiento, o llegada al término *ad quem*, a lo que responde en el apetito la delectación o gozo. Por esto dice Santo Tomás que «la primera inmutación (pasiva) del apetito (concupiscible) por la cosa apetible (o por el bien sensible imaginado) se llama amor, que no es otra cosa sino la (simple) complacencia de lo apetible ; y de esta complacencia se sigue el movimiento (tránsito) a lo apetible, que es el deseo ; y, por último, el descanso, que es el gozo» [2].

Así, pues, se puede concluir que el amor es la primera inmutación del apetito concupiscible por el bien sensible aprehendido.

Siguiendo el orden establecido por Santo Tomás, debemos considerar ahora el amor racional o intelectivo. El amor, como ya hemos repetido anteriormente, se ordena al bien y no al mal en cuanto tal ; pero como todo acto debe ser proporcionado o del mismo orden que su objeto, debemos concluir que el objeto propio del amor racional es el bien racional o intelectual, es decir, espiritual y universal.

El amor racional es uno de los actos de la voluntad—o apetito racional—que versan sobre el fin, ya que el amor es simple y los actos acerca de los medios son complejos. De los tres actos de la voluntad acerca del fin—simple volición, intención y fruición—, al amor le conviene el primero, y esto por analogía con las pasiones del concupiscible, ya que en la intención y fruición se da algo de composición que no conviene a la simplicidad del amor.

En este orden de apetición racional difieren el amor, la dilección, la caridad y la amistad. Pues amistad designa un hábito, y el amor y la dilección se refieren, en cambio, a actos ; la caridad, a su vez, puede ser tanto acto como hábito. Si se toma en cuanto acto, aun podemos estable-

---

[2] 1-2 q.25 a.2.

cer diferencia entre el amor, la dilección y la caridad, ya que la dilección dice adhesión con *discernimiento* o *selección,* como su mismo nombre indica ; la caridad es adhesión de la voluntad a la cosa querida con *gran estimación o aprecio de ella,* «en cuanto que lo que se ama se estima de gran precio, como el mismo nombre designa» [3] ; finalmente, el amor dice *simple* adhesión o coadaptación de la voluntad a la cosa querida. Por razón de esta simplicidad, Dionisio dice que el amor es más divino que la dilección, por tener más de pasividad respecto de su objeto, que es el bien. Esto es particularmente cierto en el orden sobrenatural, en el que la mayor perfección está en que el hombre sea más pasivo respecto de Dios, saliendo de sí mismo y transformándose en El. Por eso dice Santo Tomás : «Más puede tender el hombre a Dios por el amor, atraído en cierto modo *pasivamente* por El, que pueda conducirse hacia El por la propia razón, lo cual pertenece al orden de la dilección (que es en cierto sentido decisión). Y por esto el amor es más divino que la dilección» [4].

El amor racional se divide en amor de concupiscencia y amor de amistad o benevolencia. Esta división no se ha de entender en el sentido de que el amor de concupiscencia sea propio del apetito concupiscible, y por lo tanto una pasión, y el de benevolencia un amor racional e intelectivo. Los dos términos de esta división se mantienen dentro del ámbito racional e intelectivo, ya que en él puede darse el amor perfecto o de benevolencia y el amor imperfecto o de concupiscencia. Y la razón es porque el amor se especifica por su término, y éste puede ser doble (lo cual se prueba fácilmente si consideramos que el amor es esencialmente querer algún bien para alguno) : la persona propia o ajena a la cual pretendemos servir y la cosa misma buena que queremos para esa persona. Es evidente que el término final y principal del amor es la persona, y el secundario o intermedio, la cosa buena, ya que queremos ésta para la persona, es decir, por razón de la persona como fin [5].

CUESTION 26

(In quatuor articulos divisa)

De passionibus animae in speciali. Et primo, de amore

De las pasiones del alma en particular, y primeramente del amor

Consequenter considerandum est de passionibus animae in speciali (cf. q.22 Introd.). Et primo, de passionibus concupiscibilis; secundo, de passionibus irascibilis (q.40).

Prima consideratio erit tripartita: nam primo considerabimus de amore et odio; secundo, de concupiscentia et fuga (q.30); tertio, de delectatione et tristitia (q.31).

Conforme a lo dicho, debemos tratar ahora de las pasiones del alma en particular, primeramente de las pasiones del concupiscible y luego de las del irascible.

Dividiremos la primera consideración en tres partes. Trataremos en primer lugar del amor y del odio; después, de la concupiscencia y la aversión, y, por último, del deleite y la tristeza.

---

[3] Ibid., a.3.
[4] Ibid., ad 4.
[5] Ibid., a.5.

Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas:

Primero: si el amor reside en el concupiscible.

Segundo: si el amor es una pasión.

Tercero: si es lo mismo que la dilección.

Cuarto: si se divide convenientemente en amor de dilección y amor de concupiscencia.

Circa amorem consideranda sunt tria: primo, de ipso amore; secundo, de causa amoris (q.27); tertio, de effectibus eius (q.28).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum amor sit in concupiscibili.

Secundo: utrum amor sit passio.

Tertio: utrum amor sit idem quod dilectio.

Quarto: utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.

ARTICULO 1

Utrum amor sit in concupiscibili [a]

Si el amor reside en el concupiscible

Dificultades. Parece que el amor no reside en el concupiscible.

1. Se dice en el libro de la Sabiduría: "A ésta (la sabiduría) amé y busqué desde mi juventud". Pero el apetito concupiscible, siendo una parte del apetito sensitivo, no puede encaminarse a la sabiduría, la cual no es alcanzada por el sentido. Luego el amor no reside en el concupiscible.

2. El amor parece ser lo mismo que cualquier pasión; así dice San Agustín: "El amor, anhelando poseer lo que se ama, es deseo; poseyéndolo y gozando de ello, es alegría; eludiendo lo que le es contrario, es temor, y sintiendo esto, si acaeciese, es tristeza". Pero no toda pasión está en el concupiscible, sino que el temor, también ahí enumerado, está en el irascible. Luego no se ha de decir en absoluto que el amor pertenezca al concupiscible.

3. Dionisio habla de un cierto amor natural. Pero el amor natural más parece pertenecer a las fuerzas naturales, que son propias del alma vegetativa. Luego el amor no está

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit in concupiscibili.

1. Dicitur enim Sap. 8,2: "Hanc", scilicet sapientiam, "amavi et exquisivi a iuventute mea". Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quae non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Praeterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus, in XIV "De civ. Dei" [1]: "Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est". Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor, etiam hic enumeratus, est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Praeterea, Dionysius, in 4 cap. "De div. nom." [2], ponit quendam amorem "naturalem". Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quae sunt animae vegetabilis. Er-

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.2 a.1; d.27 q.1 a.2.

[1] C.7: ML 41,410.

[2] § 15: MG 3,713; S.Th., lect.12.

go amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Topic." [3], **quod "amor est in concupiscibili".**

Respondeo dicendum quod amor est aliquid ad appetitum pertinens: cum utriusque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: et huiusmodi dicitur "appetitus naturalis". Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro [4] **dictum est. — Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est "appetitus sensitivus" in brutis: qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur "voluntas".**

In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo. Et pertinet ad concupiscibilem: quia dicitur per respondencia exclusivamente en el apetito concupiscible.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el amor reside en el concupiscible".

Respuesta. El amor es algo propio del apetito, puesto que el objeto de ambos es el bien; y, por consiguiente, según la diferencia del apetito, así se establece la diferencia del amor. En efecto, hay un apetito que no resulta de la aprehensión del que apetece, sino de la aprehensión que otro tiene, y éste se llama "apetito natural", pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza, como anteriormente se ha dicho.—Hay otro apetito que sigue a la aprehensión del mismo que apetece, pero por necesidad y no con libre juicio; y tal es el "apetito sensitivo" en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón.—Por último, hay un tercer apetito, procedente de la aprehensión del que apetece según su libre juicio, cual es el apetito racional o intelectivo, que se llama "voluntad".

En cada uno de estos apetitos se da el nombre de amor a lo que es principio del movimiento que tiende al fin amado. En el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a que tiende; connaturalidad que puede recibir el nombre de amor natural, a la manera que a la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro en virtud de la gravedad, se puede llamar amor natural. Y, de igual modo, la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad con determinado bien, esto es, la misma complacencia del bien, se llama amor sensitivo o intelectivo y racional. El amor sensitivo.

---

[3] C.7 n.1 (BK 113b2).
[4] Q.6 a.1 ad 2; q.103 a.1 ad 1 2.

por consiguiente, reside en el apetito sensitivo, como el amor intelectivo en el apetito intelectivo; y pertenece al concupiscible, puesto que se refiere al bien en su concepción absoluta, no como arduo, bajo cuyo aspecto el bien cae dentro del objeto del irascible.

Soluciones. 1. Ese texto se entiende del amor intelectivo o racional.

2. Se dice que el amor es temor, gozo, deseo y tristeza, no esencial, sino causalmente.

3. El amor natural no sólo se encuentra en las fuerzas del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma, y aun en todas las partes del cuerpo, y, en general, en todas las cosas; porque, como dice Dionisio, "lo bello y lo bueno es amable á todos", puesto que cada ser tiene una tendencia connatural hacia lo que le es conveniente según su naturaleza.

spectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est obiectum irasibilis.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum quod amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[5]: "Omnibus est pulchrum et bonum amabile"; cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULO 2

Utrum amor sit passio

Si el amor es una pasión

Dificultades. Parece que el amor no es una pasión.

1. Ninguna virtud es pasión. Pero todo amor es "una virtud", según dice Dionisio. Luego el amor no es una pasión.

2. El amor, según San Agustín, es cierta unión o vínculo. Pero la unión o vínculo no es pasión, sino más bien una relación. Luego el amor no es pasión.

3. El Damasceno dice que la pasión es "un movimiento". Mas el

Ad secundum sic procedítur. Videtur quod amor non sit passio.

1. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est "virtus quaedam", ut dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom."[6]. Ergo amor non est passio.

2. Praeterea, amor est unio quaedam vel nexus, secundum Augustinum, in libro "De Trin."[7]. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Praeterea, Damascenus dicit, in II libro[8], quod passio est

---

[5] § 10: MG 3,708; S.Th., lect.9.
[6] § 15: MG 3,713; S.Th., lect.12.
[7] L.8 c.10: ML 42,960.
[8] *De fide orth.* c.22: MG 94,940.

"motus quidam". Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium; sed principium huiusmodi motus. Ergo amor non est passio.

amor no implica el movimiento del apetito, lo que es propio del deseo, sino el principio de este mismo movimiento. Luego el amor no es pasión.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VIII "Ethic."[9], quod "amor est passio".

Por otra parte, dice el Filósofo que "el amor es una pasión".

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiens. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibilis. Nam "appetitivus motus circulo agitur", ut dicitur in III "De anima"[10]: appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in eius intentione, et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Respuesta. La pasión es efecto del agente sobre el paciente. Mas un agente natural produce un doble efecto en el paciente, pues primero le da una forma y luego el movimiento consiguiente a ella; como la causa generadora da al cuerpo la gravedad y el movimiento consiguiente a la misma. Y la gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar connatural, puede decirse en cierto modo amor natural. De igual manera, el objeto del apetito le da a éste, desde un principio, una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en el objeto, de la cual se sigue el movimiento hacia él. "El movimiento del apetito se desarrolla en círculo", como dice el Filósofo; pues el objeto apetecible mueve al apetito imprimiéndose en cierto modo en la intención de éste; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto que apetece, de modo que el movimiento se termine allí donde se comenzó. Por lo tanto, la primera inmutación del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa sino la complacencia en lo apetecible; y de esta complacencia se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo. Así, pues, consistiendo en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión; pasión propiamente dicha en cuanto reside en el concupiscible, y en sentido lato, en cuanto radica en la voluntad.

Ad primum ergo dicendum quod, quia virtus significat principium

Soluciones. 1. Puesto que la virtud significa el principio del movi-

[9] C.5 n.5 (BK 1157b28); S.TH., lect.5.
[10] C.10 n.8 (BK 433b22); S.TH., lect.15.

miento o acción, por eso el amor, en cuanto es principio del movimiento apetitivo, es llamado por Dionisio virtud.

2. La unión pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado como a sí mismo o como a algo suyo. Y así es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que ésta es consecuencia del amor. Por eso mismo también dice Dionisio que el amor es "virtud unitiva", y Aristóteles que la unión es obra del amor.

3. El amor, aunque no designa el movimiento del apetito tendiendo al objeto apetecible, sí denota el movimiento del apetito por el cual es inmutado por la cosa apetecible, de modo que ésta le produzca complacencia.

motus vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus.

Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit [11] **quod amor est "virtus unitiva": et Philosophus dicit, in II "Polit."** [12], **quod unio est opus amoris.**

Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus quo *immutatur ab* appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULO 3

Utrum amor sit idem quod dilectio [a]

Si el amor es lo mismo que la dilección

Dificultades. Parece que el amor es lo mismo que la dilección.

1. Dice Dionisio que el amor es a la dilección "como cuatro es a dos veces dos y como lo rectilíneo a lo que tiene líneas rectas". Pero estas cosas significan una misma. Luego el amor y la dilección significan lo mismo.

2. Los movimientos apetitivos difieren según sus objetos. Pero el objeto de la dilección y del amor es el mismo. Luego son una misma cosa.

3. Si la dilección y el amor difieren en algo, parece habrían de diferir sobre todo en que "la dilección se refiere al bien, y el amor al mal", como algunos dijeron, según refiere

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod amor sit idem quod dilectio.

1. Dionysius enim, 4 cap. "De div. nom." [13], **dicit quod hoc modo se habent amor et dilectio, "sicut quatuor et bis duo, rectilineum et habens rectas lineas". Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.**

2. Praeterea, appetitivi motus secundum obiecta differunt. Sed idem est obiectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Praeterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod "dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt", secundum quod Au-

---

[11] *De div. nom.* c.4 § 12: MG 3,909; S.Th., lect.9.12.
[12] C.1 n.16 (Bk 1262b30); S.Th., lect.3.
[13] § 11: MG 3,708; S.Th., lect.9.

[a] *Sent.* 1 d.10 exps. litt.; 3 d.27 q.2 a.1; *De div. nom.* c.4 lect.9.

gustinus narrat, in XIV "De civ. Del." (nt.1). Sed hoc modo non differunt: quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt, sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod "non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere".

San Agustín. Pero no es así como difieren, porque, como dice San Agustín en el mismo lugar, las Sagradas Escrituras utilizan uno y otro término tanto para indicar el bien como el mal. Luego el amor y la dilección no difieren, y estos dos términos, según la conclusión del mismo San Agustín en el pasaje citado, son sinónimos.

Sed contra, est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [14], quod "quibusdam Sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis".

Por otra parte, dice Dionisio que "a algunos santos les ha parecido el nombre de amor más divino que el nombre de dilección".

Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia: scilicet amor, dilectio, caritas et amicitia. Differunt tamen hoc, quod "amicitia", secundum Philosophum in VIII "Ethic." (nt.9), "est quasi habitus; amor" autem et "dilectio" significantur per modum actus vel passionis; "caritas" autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius est inter ea: omnis enim dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Addit enim "dilectio" supra amorem, electionem praecedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. "Caritas" autem addit supra amorem, perfectionem quandam amoris, inquantum id quod amatur magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat.

Respuesta. Hay cuatro nombres en algún modo significativos de una misma realidad, a saber: amor, dilección, caridad y amistad. Sin embargo, difieren en que la "amistad", según el Filósofo, es "a modo de hábito"; el "amor" y la "dilección", a manera de acto o de pasión, y la "caridad" puede entenderse de los dos modos.

No obstante, el acto se significa diversamente por estos tres términos.

El "amor" es el más común de ellos, ya que toda dilección o caridad es amor; pero no al contrario, por cuanto la "dilección" añade sobre el amor una elección precedente, como su mismo nombre indica; por lo cual la dilección no se encuentra en el apetito concupiscible, sino sólo en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional. La "caridad", a su vez, añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho, como da a entender el nombre mismo.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de amore et dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo: sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est communius quam obiectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est (in c).

Soluciones. 1. Dionisio habla del amor y de la dilección en cuanto radican en el apetito intelectivo, y así el amor es lo mismo que la dilección.

2. El objeto del amor es más general que el objeto de la dilección, puesto que el amor se extiende a mayor número de cosas, según ya se ha dicho.

[14] § 12; MG 3,709; S Th., lect 9

8. El amor y la dilección no difieren por referencia al bien y al mal, sino conforme se ha dicho en el cuerpo del artículo. Sin embargo, en la parte intelectiva del alma son lo mismo el amor y la dilección, y en este sentido habla del amor San Agustín en aquel pasaje, por lo que poco después añade que "la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa es el amor malo". Mas, como el amor, que es pasión del concupiscible, inclina a muchos al mal, de ahí tomaron ocasión los que les asignaron tal diferencia.

4. Algunos afirmaron que aun en la voluntad misma la palabra amor expresa algo más divino que la palabra dilección, porque el amor lleva en sí alguna pasión, principalmente en cuanto reside en el apetito sensitivo, mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Y el hombre mejor puede dirigirse a Dios por el amor como pasivamente atraído por El que cual pudiera conducirle a ello su propia razón, lo cual pertenece al modo propio de la dilección, como queda ya dicho. Y por esto es más divino el amor que la dilección.

Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est (in c). In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio. Et sic loquitur ibi Augustinus de amore: unde parum post subdit quod "recta voluntas est bonus amor, et perversa voluntas est malus amor". Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimus inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem qui [13] praedictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum (ad "Sed contra") dicendum quod ideo aliquid posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in c). Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio.

ARTICULO 4

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae

Si el amor se divide convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia

Dificultades. Parece inconveniente la división del amor en amor de amistad y de concupiscencia.

1. "El amor es pasión, y la amistad hábito", como dice el Filósofo. Pero el hábito no puede ser parte divisiva de la pasión. Luego el amor se divide inconvenientemente en amor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiae et concupiscentiae.

1. "Amor" enim "est passio, amicitia vero est habitus"; ut dicit Philosophus, in VIII "Ethic." (nt.9). Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor non convenienter divi-

[13] Cf. Augustin., *De civ. Dei*, l.14 c.7: ML 41,410.

* 1 q.60 a.3; 2-2 q.23 a.1; *Sent.* 2 d.3 q.2 q.ª1 ad 3; 3 d.29 a.3; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 3; *De div. nom.* c.4 lect.9.10; *De virtut.* q.4 a.3.

dltur per amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

2. Praeterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur: non enim "homo" connumeratur "animali". Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Praeterea, secundum "Philosophum", in VIII "Ethic." [16], triplex est amicitia, "utilis, delectabilis" et "honesta". Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quaedam dicimur amare quia et concupiscimus: sicut "dicitur aliquis amare vinum propter dulce quod in eo concupiscit", ut dicitur in II "Topic." [17]. Sed ad vinum, et ad huiusmodi, non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII "Ethic." [18]. Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [19], "amare est velle alicui bonum". Sic ergo motus amoris in duo tendit: scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae: ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.

Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bo-

de concupiscencia y amor de amistad.

2. Nada se divide por lo que con él se connumera: y así "hombre" no se connumera con "animal". Pero la concupiscencia se connumera con el amor, como pasión distinta de él. Luego el amor no puede dividirse mediante la concupiscencia.

3. Según el Filósofo, hay tres clases de amistad: "útil, deleitable y honesta". Pero la amistad útil y deleitable no se tiene sin concupiscencia. Luego en una misma división no se debe oponer la concupiscencia a la amistad.

Por otra parte, dícese que amamos ciertas cosas porque las deseamos, como "se dice que uno ama el vino por lo dulce que en él apetece", según advierte el Filósofo. Pero no tenemos amistad con el vino y cosas semejantes. Luego uno es el amor de concupiscencia y otro el amor de amistad.

Respuesta. Como dice el Filósofo, "amar es querer el bien para alguien". Así, pues, el movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere, para sí propio o para otro, y a aquel o aquello para quien quiere ese bien. Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de amistad.

En esta división, no obstante, se da un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama por ello mismo y en absoluto, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama de modo absoluto y por ello mismo, sino que se ama para otro. Del mismo modo que ente "simpliciter" es el que tiene ser, y ente "secundum quid" el que lo tiene en otro, así el bien—que guarda equi-

---

[16] C.3 n.1 (BK 1156a7); S.TH., lect.3.
[17] C.3 n.3 (BK 1111a3).
[18] C.2 n.3 (BK 1155b29); S.TH., lect.2.
[19] C.4 n.2 (BK 1380b35).

valencia con el ente—es el que "simpliciter" tiene la bondad, y lo que es bien de otro es bueno sólo bajo algún aspecto. Por consiguiente, el amor por el que se ama algo como un bien propio es amor absoluto, y el amor por el cual se ama algo para que redunde en bien de otro es amor relativo.

Soluciones. 1. El amor no se divide por la amistad y la concupiscencia, sino en amor de amistad y de concupiscencia. Pues se llama propiamente amigo aquel para quien queremos algún bien; y se dice que deseamos con amor de concupiscencia lo que queremos para nosotros.

2. De lo dicho se desprende la respuesta a la segunda dificultad.

3. En la amistad util y deleitable se quiere, en efecto, un bien para el amigo, y bajo este aspecto se salva aquí la razón de amistad. Mas como en definitiva ese bien se refiere a un deleite y utilidad propia, de ahí que la amistad útil y deleitable, en cuanto está ordenada al amor de concupiscencia, no sea una verdadera amistad.

num secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: illud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico: et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 27

DE LA CAUSA DEL AMOR

Lógicamente, después de haber tratado de la noción y división del amor, Santo Tomás estudia en esta cuestión la causa propia del amor. Sobre el pensamiento del santo Doctor al ordenar esta cuestión se han dado diversas interpretaciones. Cayetano [1] dice que los primeros artículos tratan de la bondad (a.1) y del conocimiento (a.2) como causas del amor por parte del objeto amado; que después considera la *semejanza* entre el *sujeto* amante y el objeto amado (a.3); y, finalmente, estudia las pasiones concomitantes (a.4) en calidad de causas del amor. Juan de Santo Tomás [2] no rechaza esta interpretación y parece indicar que la causa *propiamente* dicha del amor es el bien, mientras que el conocimiento es sólo *conditio sine qua non*; la *semejanza* constituiría una *disposición* del sujeto amante a fin de que pueda recibir la impresión del objeto amado y sea conducido a él.

Si analizamos la coordinación del articulado de esta cuestión tal y como nos la presenta el santo Doctor, veremos que expresamente afirma que el bien es la causa del amor como motivo (causa formal) (a.1) y que el conocimiento es causa del amor «por la misma razón que lo es el bien» (a.2), es decir, en el mismo género de causa; y, finalmente, establece que la «raíz del amor, *estrictamente* hablando, es la *semejanza* de lo amado respecto del amante» [3]. Por otra parte, consta que las pasiones del alma, según ya vimos al estudiar su naturaleza, son algo *subjetivo*, propio del apetito sensorial, que es su agente (causa eficiente), y éste es el aspecto que se estudia en el último artículo (a.4).

En esta ordenación resplandece el orden lógico, que va de lo más universal a lo particular; pues el amor puede considerarse respecto de sí mismo o respecto de otros, y éste se subdivide en amor de concupiscencia y amor de amistad. La causa universal de todo amor es un bien aprehendido por la razón o por los sentidos; la semejanza, en cambio, no es causa de todo amor, puesto que hay algo superior a ella, la identidad, que funda un amor perfecto. El resto de las pasiones influyen en el amor disponiendo al sujeto amante moviendo al apetito, de donde una pasión puede influir eficientemente en otra a modo de cierta redundancia o como imperándola.

Siguiendo, pues, esta ordenación, expondremos primero la causa o motivo del amor en cuanto a su especificación (a modo de objeto), y segundo, la causa o motivo del amor por razón de su ejercicio (a modo de sujeto o agente).

1: *En la causa del amor en cuanto a la especificación*, aunque numéricamente sea una, es preciso distinguir la causa *final*, que es su objeto

---

[1] CAJET., *In* 1-2 q.27 a.3 n.3.
[2] IO. A STO. THOMA, *In* 1-2 n.3-4.
[3] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3.

propio, y aquello que de alguna manera informa al sujeto amante, es decir, la causa estrictamente *formal*. Establecida esta distinción, podemos establecer la siguiente conclusión: la causa del amor en cuanto a la especificación es solamente el bien. Y esto porque el amor es el primer movimiento del apetito concupiscible hacia lo apetible que le conviene, según ya dijimos, y lo que le conviene y apetece es solamente el bien y no el mal. Este bien como objeto especificativo del amor, ejerce sobre él un triple influjo: primero, *informando* el mismo acto del apetito; segundo, *moviéndole* como causa eficiente, puesto que el apetito es una potencia pasiva y necesita de un agente que la mueva a actuar, y, finalmente, atrayéndole en calidad de *fin*, ya que al bien, precisamente por ser ante todo bien, le conviene primordialmente la condición de fin, que atrae. Y es precisamente este influjo que el bien como objeto ejerce sobre el amor lo que funda la reciprocidad del mismo amor, ya que el amor a otro es como un bien nuestro, y por eso en este sentido dice San Juan: «Nosotros, por tanto, amemos a Dios, *porque* Dios nos amó antes a nosotros» [1].

2. La condición *sine qua non* de la causa del amor a modo de fin es su conocimiento. Esta es la segunda conclusión que debemos sentar en orden a la causalidad del amor. Como ya hemos visto, la condición de bien es lo que mueve al fin del amor; pero el apetito no se mueve hacia su objeto, que es el bien, si éste no ha sido previamente aprehendido o conocido. Por este conocimiento es precisamente por lo que el bien real se reviste de su condición de intencional, de objeto apetible, necesaria para que el apetito se mueva real y efectivamente a conseguirlo. De aquí que sea muy errónea la opinión de algunos, que afirman la posibilidad de que se dé un amor sin previo conocimiento alguno, es decir, un amor no elícito de la voluntad, que es potencia ciega, sino de la esencia misma del alma, o fondo del alma, como dicen otros; lo cual repugna metafísicamente, pues ya sabemos que la esencia del alma no es inmediatamente operativa, y psicológicamente, pues una potencia apetitiva no puede darse sin la previa potencia aprehensiva, de la cual depende inmediata y esencialmente, en el ser y en el obrar.

Santo Tomás sostiene que hasta tal punto es necesario el conocimiento previo para el amor, que se requiere incluso para el amor innato o natural o congénito, no elícito por el mismo amante, sino por su autor e impulsor. Y así escribe: «También el amor natural, que se da en todas las cosas, es causado por un conocimiento que existe no precisamente en las mismas cosas naturales, sino en aquel que instituyó la naturaleza» [2]. Cierto que el conocimiento y el amor no son necesariamente proporcionados en intensidad y perfección, ya que puede darse sobre alguna cosa más conocimiento que amor, o viceversa, como consta por la experiencia, tanto en las cosas humanas y naturales como en las sobrenaturales y divinas; pero esto sólo prueba que el conocimiento no tiene con respecto al amor razón de causa constitutiva, sino tan sólo de *conditio sine qua non*, que es lo que en esta conclusión hemos propuesto. Sin embargo, normalmente y en igualdad de condiciones, se tiene más amor del bien cuanto mayor es su conocimiento. Aunque en esta vida no es extraño que suceda lo contrario, porque el orden de perfección en el conocer no coincide con el orden de perfección en el amar, como tampoco coinciden los movimientos psicológicos del conocimiento y del amor, sino que más

---

[1] 1 Io. 4,19.
[2] 1-2 q.27 a.2 ad 3.

bien se relacionan inversamente. Por esta causa, cuando el amor de las cosas divinas es más intenso, el conocimiento casi no se siente, y hasta se piensa que no existe, aunque, sin embargo, se dé, no ciertamente especulativo, sino místico y afectivo, como muchas veces enseña San Juan de la Cruz [6].

Por lo que respecta a este punto, podemos hablar de un doble conocimiento: especulativo y práctico o afectivo. El amor no se proporciona necesariamente al conocimiento estrictamente especulativo, ya que tampoco es causado por él próxima ni adecuadamente; en cambio, se proporciona necesariamente en intensidad y perfección al conocimiento práctico, ya que inmediata y adecuadamente influye en el amor a modo de condición necesaria. En la bienaventuranza eterna, el conocimiento de Dios es instructivo y especulativo-práctico; por eso el amor le es perfectamente proporcionado; en cambio, en los viadores, donde el conocimiento especulativo y el práctico están disgregados, no se da tal proporción entre el conocimiento y el amor.

3. Aunque el bien es, por parte del objeto amado, la única forma del amor, como este mismo bien dice esencialmente conveniencia, adaptación, connaturalidad y proporción entre el apetito y lo apetecido, entre el amante y lo amado, reduce a ambos a cierta unidad de *forma* y de *perfección*, y, por lo tanto, se dice que el bien no es solamente causa final del amor, sino también a modo de *forma*.

Esta proporción o adaptación entre el amante y lo amado se expresa adecuadamente con el término *semejanza*, ya que expresa en grado sumo la razón de forma, pues la semejanza se define: «conveniencia o comunicación en la forma» [7]. Por lo cual el bien, en cuanto tiene razón de perfecto y semejante respecto del amante o apetente, se dice que informa o es causa formal del amor, y por eso Santo Tomás afirma que «la raíz del amor, estrictamente hablando, es la semejanza de lo amado con el amante, ya que así es un bien para él que le conviene» [8]. Se ha de notar, sin embargo, que Santo Tomás no dice semejanza del amante respecto del amado, sino semejanza de la cosa amada respecto del amante, ya que de este modo lo amable es un bien para él, es decir, le es conveniente o connatural [9]. En otro lugar insiste en el mismo pensamiento al afirmar que «todo apetito no es sino del bien. Y la razón es porque el apetito no es otra cosa sino la inclinación del apetente hacia algo. Y nada se inclina sino hacia lo semejante y conveniente» [10].

Es decir, que la semejanza es causa del amor a modo de forma, o, si se prefiere, que el bien, en cuanto dice razón de semejante, es causa del amor a modo de forma o de causa formal. Por lo que leemos en el Génesis: «Dijo también el Señor Dios: No está bien que el hombre esté solo: hagámosle una ayuda *semejante* a él... Por tanto, infundió el Señor Dios un sopor en Adán, y, habiéndole adormecido, tomó una de sus costillas y la rodeó de carne, y construyó el Señor Dios la costilla que tomara de Adán en mujer, y la condujo a Adán. Y dijo Adán (como arrebatado de entusiasmo): Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fué formada. *Por lo cual* dejará el hombre a su padre y a su madre, *y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne*» [11].

---

[6] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* 13,11.
[7] 1 q.4 a.3.
[8] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3.
[9] *De verit.* q.22 a.1 ad 3.
[10] 1-2 q.8 a.1.
[11] Gen. 2,18.21-24.

Todo esto lo vemos comprobado en la vida cotidiana, en la cual los semejantes en edad, condición, estado, costumbres, etc., se aman.

La semejanza perfecta de lo amado respecto del amante es causa del amor perfecto, que es el amor que llamamos de amistad o benevolencia; en cambio, la semejanza imperfecta es causa del amor imperfecto, también llamado de concupiscencia.

Los hombres son seres complejos en alto grado, y por eso pueden ser juntamente semejantes y desemejantes según diversos aspectos, como también semejantes y desemejantes en las perfecciones; por eso se mezclan entre ellos estas dos formas de amor, y así, en algunas ocasiones puede suceder que la desemejanza sea causa del amor de concupiscencia, y, en cambio, que la semejanza sea causa de odio, por razón de otra desemejanza que se estime más, es decir, por razón de un impedimento de otro bien que se estime más. Y por eso se ha dicho que «entre los soberbios siempre hay disensiones» [12].

Leamos a Santo Tomás, que explica esta doctrina con toda claridad en las siguientes palabras: «La raíz del amor, hablando *propísimamente (per se loquendo)*, es la semejanza de lo amado con el amante, porque así le es un bien que le conviene. Pero sucede *incidentalmente (per accidens)* que la desemejanza es causa de amor, y la semejanza causa de odio, y esto de tres maneras: una, cuando el afecto de amante no recae en uno mismo, ni descansa en la propia condición u otra propiedad de uno mismo, como cuando uno odia algo en sí mismo, y entonces conviene que ame aquello mismo que le es desemejante en ese punto, ya que, por lo mismo que le es desemejante en condición, se hace semejante a su afecto; y, por el contrario, odia lo que se asemeja a sí mismo y no se asemeja a su afecto. Segunda, cuando alguien por la misma semejanza estorba al amante en la fruición de la cosa amada, y esto sucede con todas las cosas que no pueden ser poseídas juntamente por muchos, como son las cosas temporales, de donde el que ama el lucro de una cosa, o su deleite, es impedido en la fruición de la cosa amada por otro que quiere igualmente apropiársela; y de ahí nace la *celotipia*, que no sufre el consorcio en la cosa amada, y la *envidia*, en cuanto el bien de otro se estima impedimento del bien propio. Tercera, en cuanto que una desemejanza anterior hace percibir un amor subsecuente. Porque sentimos en ello que el sentido se mueve—moción que cesa cuando la cosa sensible se ha constituído forma del que siente—, y, por lo mismo, aquellas cosas a que nos acostumbramos no las percibimos así, como claramente sucede a los carpinteros con el ruido de los martillos, y por ello el amor se siente más cuando el afecto es inclinado de nuevo por el amor hacia una cosa. Y por eso también, cuando uno no tiene presente la cosa amada, más arde y se consume a causa de lo amado, en cuanto que percibe más el amor, aunque en la presencia de lo amado no sea el amor menor, sino menos perfecto» [13].

De aquí se desprende también *por qué lo bello sea causa del amor*, ya que, por una parte, es una misma cosa con el bien, y por otra, se acerca al máximo a la razón de forma, como enseña el mismo Santo Tomás [14], y, por consiguiente, primordialmente dice orden a la potencia cognoscitiva, pero secundariamente dice orden a la potencia apetitiva. Podemos decir, por lo tanto, que lo bello participa algo del bien y de la semejanza y mucho del conocimiento, y por este triple elemento integral

---

[12] Prov. 13,10.
[13] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3.
[14] 1 q.5 a.4 ad 1.

provoca el amor ; pues «de razón del bien es que descanse en él el apetito, pero a la razón de bello pertenece que en su vista o conocimiento descanse el apetito» [15].

Las cosas bellas, pues, por lo mismo que son bellas, es decir, proporcionadas, semejantes y conocidas, son amables y agradan. Y por lo mismo puede decirse que su influjo sobre el amor está por reducción en el mismo género que el que ejerce el bien ; sin embargo, el conocimiento en lo bello se establece como razón formal de la amabilidad, y no solamente como una condición *sine qua non*, como en el bien.

4. *En el orden de la generación y la ejecución*, el amor es la primera de todas las pasiones del alma, y por lo mismo precede a todas ellas. De aquí que «sea imposible que cualquier otra pasión del alma sea universalmente causa de todo amor» [16]. Sin embargo, puesto que las cosas apetibles son diversas, también lo deben ser las series de apeticiones o pasiones, de las cuales una está detrás de otra y antes que una tercera ; por lo mismo, cuando una serie de pasiones tiene razón de medio para la perfecta consecución de un bien de otra serie superior, las pasiones de la serie inferior pueden mover el apetito sensitivo al amor de la serie subordinada e inferior [17]. Lo que acontece más frecuentemente cuando las pasiones de la serie primera están bajo el imperio y dirección de la voluntad. Por lo que Santo Tomás dice que «el *deseo* de una cosa puede ser causa de que se *ame* otra cosa ; como el que desea dinero ama por eso a aquel de quien lo recibe» [18].

Es evidente, además, que una pasión, a modo de cierta redundancia, puede ser causa parcial del amor, es decir, de su aumento e intensidad ; y así la ira acrecienta la audacia, la audacia aumenta la esperanza, la esperanza fortifica el deseo, el deseo aumenta y desarrolla el amor. Y esto porque las pasiones están como concatenadas y se influyen mutuamente ; y así el deseo de la cosa amada ausente aumenta y robustece la fuerza del amor, como demuestra la experiencia.

Por lo tanto, otras pasiones pueden ser causa del amor, tanto directa como indirectamente, por vía de redundancia y de causalidad eficiente.

Por otro lado, es evidente que, a modo de objeto, otras pasiones pueden influir indirectamente en el amor de un mismo o de otro bien. Pues, excitada la pasión y alterados los órganos corporales, se inmutan los sentidos internos, y consiguientemente sus actos, y mudado el conocimiento, es decir, la representación imaginativa o estimativa, también se modificará la fuerza y el ímpetu del apetito que sigue a la representación de aquellos sentidos internos, y así, por vía indirecta del objeto del conocimiento, una pasión o varias pueden influirse mutuamente y también el amor mismo. Podemos fácilmente comprobar por experiencia cómo la pasión del amor es inmutada por diversas disposiciones apetitivas de los que se aman. De ahí que los que hoy se aman lleguen un día a odiarse, mientras que otros pasan de la antipatía y odio al amor ; otros, por último, con la cooperación de las otras pasiones, crecen continuamente en el amor.

---

[15] 1-2 q.27 a.1 ad 3.
[16] 1-2 q.27 a.4 ; q.25 a.2.3.
[17] Del mismo modo que se dice de los actos de la voluntad. Cf. 1-2 q.9 a.3).
[18] 1-2 q.27 a.4 ad 2.

CUESTION 27

(de quatuor articulos divisa)

De causa amoris

De la causa del amor

Corresponde ahora tratar de la causa del amor, y sobre esta materia se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el bien es la única causa del amor.

Segunda: si el conocimiento es causa del amor.

Tercera: si lo es la semejanza.

Cuarta: si lo es alguna otra de las pasiones del alma.

Deinde considerandum est de causa amoris (cf. q.26 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum bonum sit sola causa amoris.

Secundo: utrum cognitio sit causa amoris.

Tertio: utrum similitudo.

Quarto: utrum aliqua alia animae passionum.

ARTICULO 1

Utrum bonum sit sola causa amoris *

Si el bien es la única causa del amor

Dificultades. Parece ser que el bien no es la única causa del amor.

1. El bien no es causa del amor sino porque es amado. Pero sucede que también se ama lo malo, según aquello del Salmo: "El que ama la iniquidad, aborrece su alma"; de otra manera, todo amor sería bueno. Luego no solamente el bien es la causa del amor.

2. Dice el Filósofo que "amamos a los que nos descubren sus males". Luego parece que el mal es causa de amor.

3. Dice Dionisio que no sólo "el bien, sino también lo bello es a todos amable".

Por otra parte, dice San Agustín: "No se ama en verdad sino el bien". Por tanto, sólo el bien es causa del amor.

Ad primum sic procceditur. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris.

1. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Ps. 10,6: "Qui diligit iniquitatem, odit animam suam": alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [1], quod "eos qui mala sua dicunt, amamus". Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [2], quod non solum "bonum", sed etiam "pulchrum est omnibus amabile".

Sed contra est quod Augustinus dicit, VIII "De Trin." [3]: "Non amatur certe nisi bonum". Solum igitur bonum est causa amoris.

---

* Infra q.29 a.1.

[1] C.4 n.27 (BK 1385b26).
[2] L.10: MG 3,708; S.Th., lect.9
[3] C.3: ML 42,919.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.26 a.1) dictum est, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipslus. Oportet igitur ut illud sit proprio causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum: qula, ut dictum est (ibid a.1.2), amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

Respuesta. Según se ha dicho anteriormente, el amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una facultad pasiva; por cuya razón su objeto se compara a la causa o el acto mismo del movimiento. Es preciso, por consiguiente, que aquello que es objeto del amor sea propiamente su causa. Y como el objeto propio del amor es el bien, pues ya hemos dicho que el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y a cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado, síguese que el bien es la causa propia del amor.

Ad primum ergo dicendum quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit In id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per inlquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam vel aliquid iniusmodi.

Ad secundum dicendum quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala: hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit "quod omnia appetunt", de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod In eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes: dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quandam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur

Soluciones. 1. El mal nunca es amado sino bajo la razón de bien, esto es, en cuanto bajo algún aspecto es bueno y se le aprehende como bueno en absoluto. Y en este sentido un amor es malo en cuanto tiende a lo que no es en absoluto un verdadero bien. Y así el hombre ama la iniquidad en cuanto por ella alcanza algún bien, como la delectación, el dinero o cosas semejantes.

2. Los que cuentan sus males no son amados por razón de estos males, sino por el hecho de revelarlos; pues el contar uno sus males tiene razón de bueno en cuanto excluye la ficción o simulación.

3. La belleza es una misma cosa que la bondad, difiriendo sólo en sus conceptos. Siendo el bien "lo que todos apetecen", es propio de su naturaleza que el apetito descanse en él; a su vez es propio de la belleza que, a su vista o conocimiento, se aquiete el apetito; por lo cual aquellos sentidos perciben principalmente la belleza que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón. Decimos visiones bellas y bellos sonidos; en cambio, en los objetos de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza: no decimos bellos sabores u olores. Resultando así evidente que la belleza añade al bien cierto orden a la potencia cognitiva, de tal modo que se llama bien a todo

lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya aprehensión nos complace.

id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

ARTICULO 2

Utrum cognitio sit causa amoris *

Si el conocimiento es causa del amor

Dificultades. Parece que el conocimiento no es causa del amor.

1. Se busca una cosa porque se la ama. Pero hay cosas que sin conocerlas se buscan, como las ciencias, ya que como en ellas, según dice San Agustín, "lo mismo es poseerlas que conocerlas", si se conociesen, se poseerían y no se buscarían. Luego el conocimiento no es causa del amor.

2. La misma razón parece haber para que se ame algo desconocido que para que algo sea más amado que conocido. Pero algunas cosas son más amadas que conocidas, como Dios, que en esta vida puede ser amado por sí mismo y no conocido en sí mismo. Luego el conocimiento no es causa del amor.

3. Si el conocimiento fuese causa del amor, no podría hallarse amor donde no hubiese conocimiento. Pero en todos los seres se encuentra amor, como dice Dionisio, y no en todos hay conocimiento. Luego el conocimiento no es causa del amor.

Por otra parte, San Agustín prueba que "nadie puede amar lo que es desconocido".

Respuesta. Hemos dicho que el bien es la causa del amor a modo de objeto; mas el bien no es causa del apetito sino en tanto que es aprehendido, y, por lo mismo, el amor requiere una aprehensión del bien amado. Por esto dice el Filóso-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod cognitio non sit causa amoris.

1. Quod enim aliquid quaeruntur, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quaeruntur quae nesciuntur, sicut scientiae: cum enim in his "idem sit ens habere quod eas nosse", ut Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest." [4], si cognoscerentur, haberentur, et non quaererentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Praeterea, eiusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quam cognoscantur: sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Praeterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius in 4 cap. "De div. nom." (nt.2): non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat, in X "De Trin." [5], quod "nullus potest amare aliquid incognitum".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philoso-

---

* 2-2 q.26 a.2 ad 1; *Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 3.

[4] Q.35: ML 40,24.

[5] C.1: ML 42,971

phus dicit, IX "Ethic." [6], quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, eu ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui quaerit scientiam, non omnino ignorat eam: sed secundum aliquid eam praecognoscit, vel in universali, vel in aliquo eius effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit, X "De Trin." [7]. Sic autem eam cognoscere non est eam habere; sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter en quae secundum rem sunt coniuncta, et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent: puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

fo que la visión corporal es el principio del amor sensitivo; e igualmente la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido.

Soluciones. 1. El que busca la ciencia no la ignora por completo, sino que en algún modo y grado la conoce de antemano, ya en general, ya en algún efecto de ella, o porque oye alabarla, como dice San Agustín. Mas el conocerla de este modo no es poseerla, hasta tanto que se la conozca perfectamente.

2. Algo se requiere para la perfección del conocimiento que no se requiere para la perfección del amor; el conocimiento pertenece a la razón, de la cual es propio distinguir lo que se encuentra unido en la realidad y reunir en cierto modo lo que se encuentra separado, comparando unas cosas con otras. Y por esto, para la perfección del conocimiento se requiere que el hombre conozca singularmente todo lo que hay en la cosa, como sus partes, virtudes y propiedades. El amor, en cambio, reside en la facultad apetitiva, que mira la cosa como es en sí; por lo cual basta para la perfección del amor que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. De aquí proviene el que a una cosa se la ame más que se la conoce, porque puede ser amada perfectamente aunque no se la conozca bien, como principalmente se observa en las ciencias, que algunos aman por un cierto conocimiento general que tienen de ellas; v. gr., porque saben que la retórica es una ciencia por la cual el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en ella. Algo semejante debe decirse también respecto del amor de Dios.

---

[6] C.5 n.3 (Bk 1097a3); c.12 n.1 (Bk 1171b29); S.Th., lect.5.11.
[7] C.1: ML 42,974.

3. Aun el amor natural que se halla en todas las cosas, tiene por causa un conocimiento, no existente en verdad en las mismas cosas naturales, sino en Aquel que instituyó la naturaleza, como queda dicho.

Ad tertium dicendum quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (q.26 a.1; cf. 1 q.6 a.1 ad 2).

ARTICULO 3

Utrum similitudo sit causa amoris *

Si la semejanza es causa del amor

Dificultades. Parece que la semejanza no es causa del amor.

1. Una misma cosa no es causa de efectos contrarios. Pero la semejanza es causa del odio, pues se dice que "entre los soberbios siempre hay contiendas", y el Filósofo dice que "los alfareros riñen entre sí". Luego la semejanza no es causa del amor.

2. Dice San Agustín que "uno ama en otro lo que él no quisiera ser, como el hombre que ama a los histriones, entre los que no quisiera contarse". Mas esto no sucedería si la semejanza fuese causa propia del amor, porque entonces el hombre amaría en otro lo que él mismo tendría o quisiera tener. Luego la semejanza no es causa del amor.

3. Cada hombre ama aquello que necesita, aunque no lo tenga: así, el enfermo ama la salud, y el pobre las riquezas. Pero, en cuanto las necesita y carece de ellas, hay en él desemejanza con respecto a las mismas. Luego no sólo la semejanza, sino también la desemejanza es causa del amor.

4. Dice el Filósofo que "amamos a los que nos favorecen en los bienes de fortuna y en la salud; y, asimisme, todos aman a los que guardan la amistad para con los muertos". Mas no

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa amoris.

1. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii: dicitur enim Prov. 13,10, quod "inter superbos semper sunt iurgia"; et Philosophus dicit, in VIII "Ethic." [8], quod "figuli corrixantur ad invicem". Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in IV "Confess." [9], quod "aliquis amat in illo quod esse non vellet: sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio". Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Praeterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiam si illud non habeat: sicut infirmus amat sanitatem, et pauper amat divitias. Sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed etiam dissimilitudo est causa amoris.

4. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [10], quod "beneficos in pecuniis et salutem amamus: et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt". Non autem om-

---

* *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 3; *De hebdom.* lect.2; *Ethic.* 8 lect.1; *In Io.* 15 lect.4.

[8] C.1 n.6 (Bk 1155a35); S.Th., lect.1; cf. *Rhet.* l.2 c.4 n.21 (Bk 1381b16).
[9] C.14: ML 32,702.
[10] C.4 n.8.26 (Bk 1381a20; b24).

nes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 13,19: "Omne animal diligit simile sibi".

Respondeo dicendum quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu: sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus.

Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi; et vult ei bonum sicut et sibi.—Sed secundum modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, inquantum huiusmodi, inest appetitus sui actus: et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Dictum est autem supra (q.26 a.1) quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium; quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impedimentur ipsemet a consecutione boni quod amat; efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est propri boni im-

todos son de esta condición. Luego la semejanza no es causa del amor.

Por otra parte, se dice en la Sagrada Escritura que "todo animal ama a su semejante".

Respuesta. La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero se ha de notar que la semejanza puede entenderse de dos maneras: una, cuando los dos semejantes poseen en acto una misma cualidad, como, por ejemplo, la blancura, y se dicen semejantes por ella; otra manera, teniendo el uno en potencia y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee en acto; como si decimos que el cuerpo pesado que se encuentra fuera de su lugar tiene semejanza con el cuerpo pesado situado en el lugar que le es propio. O también en cuanto que la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto.

El primer modo de semejanza produce el amor de amistad o benevolencia, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en aquella forma, a la manera que dos hombres son uno en la especie de humanidad, y dos cosas blancas en la blancura, y por esto la afección del uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y para él quiere el bien como para sí mismo.—El segundo modo de semejanza, a su vez, produce el amor de concupiscencia o la amistad de lo útil o deleitable; porque cada ser existente en potencia, en cuanto tal, tiene naturalmente el apetito de su acto y, si posee sensibilidad y conocimiento, se deleita en su consecución.

Ya hemos dicho que, en el amor de concupiscencia, el que ama, propiamente se ama a sí mismo al querer aquel bien que responde a su deseo, y sabemos que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otro, por cuanto tiene consigo mismo unidad substancial, mientras con los demás

no la tiene sino en la semejanza de determinada forma participada; de aquí que, cuando por esta semejanza resulta un impedimento para la consecución del bien que ama, se le hace odioso su semejante, no como semejante, sino como obstáculo para su bien propio. Por eso "los alfareros riñen entre sí", ya que naturalmente se obstaculizan en el lucro, y por eso se suscitan "pendencias entre los soberbios", porque mutuamente se usurpán la superioridad respectiva que ambicionan.

pedltivus. Et propter hoc "figuli corrixantur ad invicem", quia se invicem impediunt in proprio lucro: et "inter superbos sunt lurgia", quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Soluciones. 1. Con lo dicho queda resuelta la primera dificultad.

2. En el hecho mismo de amar en otro lo que en uno mismo no se ama, se encuentra una razón de semejanza según cierta proporcionalidad; pues existe proporción entre la perfección que es amada en otro sujeto y este sujeto que la posee, y uno mismo respecto de la perfección que en sí mismo ama. Así, al amar un buen cantante a un buen escritor, se establece una semejanza de proporción en cuanto que uno y otro tienen lo que conviene a cada cual según su arte.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod in hoc etiam quod aliquis in altero *amat* quod in se non amat, invenitur ratio similitudinis secundum proportionalitatem: nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat. Puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, *attenditur* ibi *similitudo* proportionis, secundum quod utrique habet quod conveniat ei secundum suam artem.

3. El que ama aquello de que está necesitado, tiene semejanza con el objeto que ama, como lo que está en potencia con el acto respectivo, según lo antes dicho.

Ad tertium dicendum quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est (in c).

4. Por esta misma semejanza entre la potencia y su acto, el que no es liberal ama al que lo es, por cuanto espera obtener de él algo que desea; y lo propio puede decirse del que persevera en la amistad con respecto al que no persevera, pues en ambos la amistad parece establecerse en vista a la utilidad que proporciona.—O bien puede decirse que, aunque no todos los hombres tengan virtudes semejantes en estado de hábito completo, las poseen, sin embargo, en cuanto a ciertos gérmenes en su entendimiento, bajo cuya influencia el que no posee la virtud ama al virtuoso al verle conforme con su propia razón natural.

Ad quartum dicendum quod secundum eandem similitudinem potentiae ad actum, ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat. Utrobique enim videtur esse *amicitia* propter utilitatem. Vel dicendum quod, licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum complotum, habent tamen ex secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem.

ARTICULO 4

Utrum aliqua alia passionum animae sit causa amoris

Si alguna otra de las pasiones del alma es causa del amor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris.

1. Dicit enim Philosophus in VIII "Ethic." [11], quod aliqui amantur propter delectationem. Sed delectatio est passio quaedam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Praeterea, desiderium quaedam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium alicuius quod ab eis expectamus: sicut apparet in omni amicitia quae est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in X "De Trin." [12]: "Cuius rei adipiscendae spem quisque non habet, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat." Ergo spes etiam est causa amoris.

Sed contra est quod omnes aliae affectiones animi ex amore causantur, ut Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [13].

Respondeo dicendum quod nulla alia passio animae est quae non praesupponat aliquem amorem. Cuius ratio est quia omnis alia passio animae vel importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus in aliquid, vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit: quae pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris.—Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicuius; sicut etiam unum bonum est causa alterius.

---

[11] C.3 n.1 (BK 1156a12); S.Th., lect.1
[12] C.1: ML 42,973.
[13] C.7: ML 41,410.

Dificultades. Parece que alguna otra pasión del alma puede ser causa del amor.

1. Dice el Filósofo que algunos son amados por razón del deleite. Pero el deleite es una pasión. Luego alguna otra pasión del alma es causa del amor.

2. El deseo es una pasión; y a algunos les amamos por el deseo de algo que de ellos esperamos, como se advierte en toda amistad que tiene por motivo la utilidad. Luego alguna otra pasión del alma es causa del amor.

3. Dice San Agustín: "Cuando no hay esperanza de obtener una cosa, o se la ama tibiamente, o no se la ama en absoluto, aunque se vea cuán bella es". Luego la esperanza es también causa del amor.

Por otra parte, todas las demás afecciones del alma son causadas por el amor, como dice San Agustín.

Respuesta. Toda pasión del alma presupone el amor, por cuanto toda pasión implica movimiento hacia una cosa o descanso en ella; y todo movimiento hacia una cosa o el descanso en su posesión se basa en cierta connaturalidad o proporción, que pertenece a la esencia del amor. Luego es imposible que ninguna otra pasión del alma sea causa en universal de todo amor. Sin embargo, una pasión determinada puede ser causa de un determinado amor, como asimismo un bien es causa de otro.

Soluciones. 1. Cuando se ama alguna cosa por deleite, tal amor es efecto evidente de este deleite; pero el deleite, a su vez, es producido por otro amor anterior, pues nadie se deleita sino en lo que de algún modo ama.

2. El deseo de una cosa presupone siempre el amor de ella; no obstante, este deseo puede ser causa de que se ame otra cosa, como el que desea dinero ama por ello a aquel de quien lo recibe.

3. La esperanza produce o aumenta el amor tanto por razón del deleite que causa como por razón del deseo que acrecienta, pues no deseamos tan vivamente lo que no esperamos. Sin embargo, incluso la esperanza es de un bien que se ama.

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione: sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore praecedente: nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum quod desiderium rei alicuius semper praesupponit amorem illius rei. Sed desiderium alicuius rei potest esse causa ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum quod spes causat vel auget amorem, et ratione delectationis, quia delectationem causat: et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat, non enim ita intense desideramus quae non speramus. Sed tamen et ipsa spes est alicuius boni amati.

INTRODUCCION A LA CUESTION 28

DE LOS EFECTOS DEL AMOR

En esta cuestión, Santo Tomás trata primeramente de los efectos inmediatos y elícitos del amor (a.1-5), y después, de los efectos mediatos o imperados por el amor y elícitos de otras pasiones (a.6).

Al estudiar los efectos inmediatos, Santo Tomás parece proceder gradualmente, desde lo menor y más remiso, a lo mayor y más intenso, y por eso considera primero la simple *unión* (a.1); que es algo menos intenso que la *mutua inhesión* (a.2) entre el amante y lo amado; que cuando mucho se acrecienta prorrumpe en el *éxtasis* (a.3) y se enciende en *celo* (a.4); y, finalmente, en su máxima intensidad *hiere y vulnera* el corazón del amante (a.5). Todos estos efectos indican como grados de intensidad del amor desde sus comienzos hasta su fin.

El orden del articulado de esta cuestión puede interpretarse también diciendo que primero trata de los efectos *físicos* (a.1-4), los cuales pueden ser: primarios, es decir, del mismo bien amado (a.1-3); y secundarios, o del mal contrario que se ha de repeler con el celo (a.4). A su vez, los efectos primarios pueden subdividirse en: interior o simple (a.1), perfectivo y compuesto (a.2) y exterior o éxtasis (a.3). Por último, se consideran los efectos *psicológicos* u orgánicos, y se declara cómo el efecto primero del amor debe sentirse en el mismo apetito antes que en su órgano, porque la pasión, como tantas veces se ha repetido, es formalmente un fenómeno psíquico y secundariamente fisiológico. Estos efectos se dan primariamente en el apetito concupiscible, y secundaria o indirectamente, en el irascible; pues el celo es un cierto ardor, o a modo de ira, contra los impedimentos que se oponen a la consecución del bien amado.

Esquemáticamente puede representarse este orden del modo siguiente:

EFECTOS DEL AMOR

I. *Inmediatos* o cuasi elícitos:

A) Psíquicos:

a) Primarios, es decir, en cuanto el mismo apetito concupiscible es receptivo del bien amado:

1) cuasi interiores:

α) simple, o unión (a.1).

β) compuesto, o mutua inhesión (a.2).

2) cuasi exterior, o éxtasis (a.3).

b) Secundarios, en cuanto el apetito irascible se opone al mal contrario: celo (a.4).

B) Fisiológicos u orgánicos: herida o vulneración del amante (a.5).

II. *Mediatos* o cuasi imperados por el amor y elícitos de otras pasiones (a.6).

1. *Efectos inmediatos y cuasi elícitos del amor*

Estos efectos pueden ser directos y primarios, que se consuman en el mismo apetito concupiscible (como la unión del amante a lo amado, la mutua inhesión y el éxtasis); otros son indirectos o secundarios, como el celo, que se consuma en el apetito irascible.

Comencemos por considerar la *unión del amante a lo amado*. La unión, propiamente hablando, es aquello en virtud de lo cual muchas cosas diversas se aúnan en una sola con unidad de composición; por lo tanto, la unión supone, ante todo, una pluralidad de los elementos que se han de unir, y, por consiguiente, una mutua relación entre ellos, y, finalmente, la unión resultante.

Hablando del amor, los términos amante y cosa amada indican la diversidad y al mismo tiempo mutua correlación; así, pues, entre ellos se dan ciertas condiciones que parecen pertenecer a la misma razón de amor.

Esta unión del amante con lo amado puede concebirse estáticamente o entitativamente, es decir, en cuanto amante y amado tienen *aptitud* para amarse. Si convienen ambos en una misma forma substancial, entonces habrá entre ellos *identidad*; pero si sólo convienen en una cualidad accidental, se dará semejanza. Esta última forma de unión es causa de amor a modo de objeto; es, por tanto, una unión causal o causativa.

Puede también concebirse esta unión desde un punto de vista dinámico u operativamente, y entonces, en virtud de ella, el amante elícitamente es conducido a lo amado *afectivamente*, en cuanto la misma unión aptitudinal entre amante y amado, aprehendida y presentada al apetito, le inmuta adaptándole afectivamente a lo amado, en lo cual consiste propiamente el amor. En virtud de esta misma unión dinámica, el amante es arrastrado efectivamente, es decir, mediante un movimiento real y exterior, hacia el bien amado, a fin de que se una a él, teniéndole y poseyéndole realmente, conviviendo y conversando con él; en una palabra, estableciendo con él una comunión de vida.

No toda unión del amante respecto del amado es objeto del amor, sino que la unión que hemos llamado aptitudinal o estática es antecedente y es causa del amor; mientras que la unión dinámica es un efecto del mismo, en el cual la unión afectiva es efecto primario, mientras que la unión efectiva o exterior es propiamente un efecto, es decir, se da en el orden de causalidad eficiente. Y es precisamente de esta unión efectiva y real de la que principalmente se trata en el artículo primero de esta cuestión, porque, estrictamente hablando, el efecto se entiende en el género de causalidad eficiente.

La unión del amante respecto del amado puede ser de tres órdenes: antecedente o dispositiva, concomitante o constitutiva y consiguiente. Estos tres modos de unión se dan de diversa manera en el amor de amistad que en el amor de concupiscencia.

La unión *antecedente* (o entitativa) puede ser: por *identidad* real substancial, como la que cada uno tiene consigo mismo; o por *semejanza*, como la que se da entre el amante y el amado; esta unión es causa del amor perfecto, de amistad o de benevolencia. Pero esta misma unión puede ser imperfecta, como cuando el amante no tiene en acto la forma o perfección del amado; esta unión es causa de amor imperfecto o de concupiscencia.

La unión *constitutiva* o dinámica, es decir, la unión misma afectiva del amante respecto del amado, que es esencialmente el mismo amor, hace que en el amor de amistad el amante se haga perfecta y completamente el amado afectivamente; es decir, que el amante se hace el amado según todo él; por lo tanto, corresponde a la unión perfecta substancial o por identidad; en cambio, en el amor de concupiscencia, el amante se hace afectivamente el amado de una manera imperfecta e incompleta, en cuanto que el amante se ordena al amado como a otro distinto de sí, no como a sí mismo totalmente; por esta razón corresponde a la unión imperfecta o de semejanza. De aquí que del amigo que es amado con amor de benevolencia comúnmente se dice que es «otro yo»; o como escribe San Agustín: «Bien dijo alguien de su amigo: la mitad de mi alma» [1].

Finalmente, la unión *consecutiva* al amor, es decir, la unión real y efectiva, en el amor de amistad es de suyo total, permanente, habitual, eterna, irrompible; mientras que en el amor de concupiscencia se da a modo de pasión transitoria, no sólo temporal, sino fácilmente soluble, como la misma concupiscencia o pasión.

Siendo el amor una fuerza unitiva, como afirma Santo Tomás con Dionisio, se ha de considerar ahora si la unión es efecto exclusivo del amor o si se da también en otras actividades psicológicas, como en el conocimiento. A lo cual responderemos que, si la unión se toma en el sentido dinámico real y efectivo, entonces debe considerarse como efecto exclusivo del amor, porque el amor tiende a su consumación, que consiste en la conjunción real y efectiva del amante y el amado: el amor es por definición *apetitio*, es decir, movimiento o tendencia. En cambio, el conocimiento se perfecciona en la unión intencional de lo cognoscible con el cognoscente, y no requiere unión física y efectiva, ya que el conocimiento se produce en cuanto lo conocido está intencionalmente en el cognoscente.

Pero si consideramos el amor *afectivamente*, es decir, formalmente, entonces la unión conviene proporcionalmente al conocimiento, porque el cognoscente, en cuanto tal, formalmente, debe hacerse cognoscible o inteligiblemente la misma cosa conocida; así, el amante formalmente, en cuanto amante, consiste en hacerse o transformarse afectivamente en el amado.

Pero una cosa es hacerse el amado afectivamente, y otra es hacerse efectiva y realmente el amado; pues esto segundo no puede darse ni desearse, porque entonces el amante perdería el ser y su forma y, por consiguiente, dejaría de ser tal; por lo cual desea y causa la unión con el amado, pero no la unidad con él. La unión afectiva es compatible, pues, con la unidad del propio ser, y así el amor de sí mismo quiere coexistir con el amor del amado; pues el amor a la conservación o a la unidad del propio ser es connatural e innata, mientras que el amor de que hablamos es elícito y posterior y menos fuerte.

La unión o nexo afectivo es, pues, formalmente el mismo amor, y constituye también la misma unidad de la composición afectiva del amante y amado; y así como los amigos tienen un mismo querer y no querer, así el amigo se transforma afectivamente en el amigo. De ahí que el Señor dijese: «Se hicieron abominables como las cosas que amaron» [2]. Y San Agustín dice bellamente: «Los hombres malos son llamados mundo; los hombres infieles son llamados mundo. Recibieron el

[1] *Confes.* l.4 c.6 n.11.
[2] Os. 9,10.

nombre de aquello que aman. *Amando a Dios nos hacemos dioses;* luego amando al mundo nos llamamos mundo» [3].

«El amor—escribe Santo Tomás—se llama *formalmente* virtud unitiva, porque es la misma unión o nexo o *transformación* mediante la cual el amante se transforma en el amado y de algún modo se convierte en él» [4].

Santo Tomás asimila la unión afectiva a la unión substancial, y refiere y aprueba las palabras de Aristófanes de que los amantes desean *de los dos hacerse uno,* y, por lo mismo que lo desean, *afectivamente* son uno, puesto que esto efectiva y realmente es imposible; por eso esta unidad afectiva se completa realmente como puede, esto es, por la unión real, salvada la propia unidad real y efectiva de cada uno [5]. Por esta misma causa dice en otro lugar que el amor se llama fuerza *unitiva y concretiva;* unitiva, respecto del amor de sí mismo, en el cual se da la identidad y unidad real del amante y el amado; concretiva, respecto del amor a los otros, que son agregados por el amor del amante [6].

2. *La mutua inhesión del amante y el amado*

La unión amorosa, tanto afectiva como efectiva, del amante y el amado, no es una unión meramente superficial y externa, sino profunda e íntima; por eso escribe el santo Doctor que esta unión es doble: «Una establece una unidad *secundum quid,* como la unión de cosas que se congregan tocándose *superficialmente;* tal no es unión de amor, ya que el amante se transforma en lo *interior* del amado... Otra es la unión que forma un *unum simpliciter,* como la unión de los continuos, o de la *forma y la materia,* y tal es la unión del amor, porque el amor hace que el amado sea la *forma* del amante...» [7].

Tratemos de ver y explicar cómo el amor efectúa esta unión íntima y compenetración del amante y el amado. Para ello es necesario tener presente que en la constitución del amor concurren dos elementos: uno, como *condición sine qua non,* a saber, el conocimiento o aprehensión práctica y afectiva del objeto apetible; otro, *formal y constitutivo:* la afección o movimiento del apetito a su objeto apetible; de ahí que convenga ver cómo en todo amor estos dos elementos, de conocimiento y apetición, concurren a la mutua inhesión del amante y el amado. También debemos tener presente que el amor se divide adecuada e inmediatamente en amor de concupiscencia y en amor de amistad.

Conviene, por tanto, ver *primero* cómo se relacionen el amante y el amado por parte del conocimiento en el amor de amistad y en el amor de concupiscencia; y segundo, cómo se relacionen el amante y el amado por parte del *afecto* o afección en el amor de amistad y en el amor de concupiscencia.

En lo que se refiere al *conocimiento, en el amor de amistad* el amigo *amado está en el amante continua y profundamente,* no transeúnte y superficialmente; de ahí que el amigo se mueva o inhabite en lo pro-

---

[3] *Sermo* 121 n.2.
[4] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 2.
[5] 1-2 q.28 a.1 ad 2.3.
[6] 1 q.20 a.1 ad 3.
[7] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 5.

fundo del conocimiento del amante. San Pablo, dirigiéndose a los Filipenses movido por un verdadero amor de amistad, les dice: «Siempre que me acuerdo de vosotros, doy gracias a mi Dios; siempre, en todas mis oraciones, pidiendo con gozo por vosotros, a causa de vuestra comunicación en el Evangelio, *desde el primer día hasta ahora*..., pues os llevo *en el corazón;* y en mis prisiones, en mi defensa y en la confirmación del Evangelio, sois todos vosotros participantes de mi gracia» [8].

Por otro lado, el amante está en el amado según la *aprehensión* o conocimiento, en cuanto que «el amante *no está contento con una aprehensión superficial del amado,* sino busca examinar cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así penetra en sus cosas interiores; como se dice del Espíritu Santo, que es el Amor de Dios, que escruta todas las cosas, *también las profundas* de Dios» [9].

Por tanto, el amado mora en lo profundo del amante, y el amante va a lo profundo del amado y allí permanece escudriñando todas las cosas. Y a causa de esta mutua inhesión del amante y del amado a través del amor de amistad en el orden de conocimiento, se sigue que para los amigos no hay secretos, sino que se comunican mutuamente todas las cosas, gratas e ingratas, prósperas y adversas; hay, pues, entre ellos perfecta comunicación y comunidad de ideas y sentires, incluso de los más propios y personales. De ahí que el Señor dijese a los apóstoles: «Ya no os llamaré siervos, porque los siervos no saben lo que hace su señor; os diré amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo enseñé» [10].

En el amor de concupiscencia, el amado está en el amante, en cuanto al conocimiento, de un modo muy intenso, en cuanto que con un cierto modo pasional y vehemente el amante es arrastrado al amado y piensa en él, por consiguiente, de modo proporcionado; pero, propiamente hablando, el amante no está en el amado, porque no le revela sus secretos íntimos, sino que simula la revelación de la amistad para poder gozar de él más abundante y continuamente.

En cuanto a la mutua inhesión a través de la *potencia apetitiva,* debemos distinguir también entre el amor de amistad y el de concupiscencia. Pues en el amor de amistad el amigo está en la voluntad del amante en su profundidad y permanentemente, porque está en ella como el mismo amante. Por eso decía San Pablo a los Filipenses: «Me es testigo Dios cómo os deseo a todos en las vísceras de Jesucristo» [11]. Y por esta causa se dice que el amor es íntimo, pues este amor es proporcionado a la inhesión del conocimiento correspondiente a él. En el amor de concupiscencia, el amado también penetra en el corazón del amante, pero no permanece tan larga y suavemente como en el amor de amistad. Este contacto y penetración suele sentirse vívidamente, pero sin la fuerza y duración que en el amor de amistad. Pero como el movimiento de atracción del amor no es tanto del amado en el amante cuanto del amante en el amado, por eso bajo este segundo aspecto es como principalmente se ha de considerar la inhesión mutua.

«El amor de concupiscencia—escribe Santo Tomás—no descansa en cualquier extrínseca o superficial posesión o fruición del amado, sino que busca tener perfectamente al amado, como llegando a lo más íntimo

---

[8] Phil. 1,3-7.
[9] 1-2 q.28 a.2.
[10] Io. 15,16
[11] Phil. 1,9.

de él» [12], pues quiere sacar de él como toda su substancia y dulzura; y a causa de la vehemencia de su impetuosidad, este amor es muy penetrativo en el amado. «En el amor de amistad, en cambio—dice el santo Doctor—, el *amante está en el amado (de modo) profundo, continuo y* suave, en cuanto juzga las cosas buenas o malas del amigo como suyas y la voluntad del amigo como suya, de modo que él mismo parezca que sufre y es afectado en su amigo por los bienes o males. Y por esto es propio de los amigos querer lo mismo y entristecerse y gozar de lo mismo. De modo que así, en cuanto estima suyas las cosas del amigo, el amante parezca estar en el amado como hecho una misma cosa con él; y al contrario, en cuanto quiere y obra a través del amigo como por sí mismo, como juzgando al amigo igual a sí, de esta manera el amado está en el amante» [13].

Esta mutua inhesión de los amantes por el amor de amistad es lo que expresa San Juan cuando dice: «Dios es caridad; y quien permanece en caridad en Dios permanece y Dios en él» [14]. Y en otro lugar de la Sagrada Escritura se dice: «El alma de Jonatán se apegó a la de David, y le amó Jonatán como a sí mismo» [15]. Por tanto, entre los que se aman con amor de amistad se da una íntima commnicación de vida espiritual, es decir, de entendimiento y voluntad, mediante la cual mutuamente se compenetran e impregnan; y así como en la misma alma se da una mutua redundancia entre las potencias, así entre los amigos se llega también a una refluencia mutua de vida espiritual.

3. *El efecto cuasi exterior*

3. *El efecto cuasi exterior*, y sin embargo *primario*, del amor se da cuando el amante sale como fuera de sí por la intensidad y vehemencia del amor. Este efecto se llama *éxtasis*.

Hay dos nombres que tienen cierto parentesco con éxtasis, y son rapto y alienación; la diferencia gramatical entre ellos parece estar en que el *éxtasis* significa salida o éxodo de sí, suave y tranquilo, con cierta permanencia o duración; el *rapto* importa salida también, pero vehemente y violenta y, por consiguiente, poco duradera, sólo a modo de pasión transeúnte; por último, *alienación* significa salir afuera o a las cosas ajenas, y por lo mismo indica más bien llegada a lo ajeno, mientras que el éxtasis y el rapto indican salida de lo propio. La mayor parte de las veces, estas cosas significan lo mismo, y parece que el éxtasis completa las otras dos, porque indica, por una parte, salida de las cosas propias, y por otra parte, permanencia en lo ajeno. Por eso Santo Tomás sólo habla expresamente del éxtasis, porque los otros dos términos están incluidos en él. Sin embargo, expresamente nota la diferencia entre rapto y éxtasis cuando dice: «El rapto añade algo al éxtasis; pues el éxtasis implica *simple* salida de sí mismo, mediante la cual uno se pone fuera de su orden, pero el rapto añade sobre esto la violencia» [16].

San Agustín sobre este punto escribe: «La palabra griega éxtasis en latín, cuanto cabe entender, puede expresarse con una sola palabra: ex-

---

[12] 1-2 q.28 a.2.
[13] Ibid.
[14] 1 Io. 3,16.
[15] 1 Reg. 18,1.
[16] 2-2 q.175 a.2 ad 1.

ceso. El exceso de la mente suele llamarse éxtasis. Por exceso de la mente se pueden entender dos cosas: o el pavor o la elevación a las cosas superiores, así como de algún modo las cosas inferiores son limpiadas de la memoria» [17].

Tratando del éxtasis, lo primero que se ha de considerar es si el éxtasis es efectivamente efecto del amor. Y ante todo se debe recordar que al amor concurren dos elementos: el conocimiento, como condición o presupuesto, y la apetición o apetito de la voluntad, formal y perfectamente. Por consiguiente, en el éxtasis deberán concurrir también el conocimiento dispositivamente, y la apetición, como elemento cuasi formal, completivamente.

Sobre el éxtasis como efecto del amor podemos establecer las siguientes conclusiones. *Primera*: el amor produce el éxtasis del entendimiento del amante dispositiva y como indirectamente, y el éxtasis de la voluntad o del apetito directamente y *per se primo*.

Si consideramos ahora cómo se da este efecto en el amor de concupiscencia y en el de benevolencia, podemos establecer la conclusión segunda: el amor de amistad produce el éxtasis perfecto y *simpliciter*, tanto por parte de la potencia apetitiva como por parte de la potencia cognoscitiva; y el amor de concupiscencia produce el éxtasis imperfecto por parte de ambas potencias.

Sobre estos puntos escribe Santo Tomás: «En uno y otro modo de amor (de amistad y concupiscencia), por lo tanto, el afecto del amante es traído mediante cierta inclinación a la cosa amada, pero de distinta manera. Pues en el segundo modo de amor (de concupiscencia), el afecto del amante es atraído hacia la cosa amada por un acto de voluntad, pero, por la intención, el afecto vuelve a sí mismo; pues mientras deseo la justicia o el vino, mi afecto ciertamente se inclina a cada una de esas cosas, pero, sin embargo, vuelve a sí mismo, porque es llevado a dichas cosas de manera que por ellas alcance un bien para sí; de donde tal amor no pone al amante fuera de sí en cuanto al fin de la intención. Pero cuando se ama algo con el primer modo de amor (de amistad), el afecto es llevado a la cosa amada de modo que no vuelva a sí mismo, porque quiere el bien para la misma cosa amada, no en razón de que por ella le venga algo; y, por lo mismo, este amor produce el éxtasis, porque pone fuera de sí mismo al amante» [18].

4. *Efectos psíquicos del amor*

Consideremos ahora los *efectos psíquicos que siguen al amor indirecta y secundariamente*. Estos se originan de los impedimentos que sobrevienen al amado, y por lo mismo se consuman de alguna manera en el apetito irascible. Constituyen el llamado propiamente *celo*.

Celo es una palabra latinizada del griego Ζῆλος, que significa ebullición; así, pues, celo indica ardor, fervor y, consecuentemente, intensidad y vehemencia en el amor.

El celo puede considerarse o *causalmente*, y así indica ardor o vehemencia del amor, o su intensidad *máxima*, o *formalmente*, y entonces, como de él escribe el santo Doctor, «dice propiamente cierta intensidad

---

[17] *Enarratio 2 in Ps.* 30 serm. 2 n. 2
[18] *De div. nom.* c. 4 lect. 10.

de amor ; por lo cual el que intensamente ama, nada soporta que repugne a su amor» [19].

Respecto del celo podemos formular las siguientes conclusiones. Primera, el celo es efecto de un amor intenso y ferviente. Segunda, el celo causado por el amor de concupiscencia se dirige a aquellas cosas que se oponen al deleite o utilidad del bien que se ama. Y así, puesto que aquello que se ama con amor de concupiscencia se ama por nuestra utilidad o deleite, lo que se oponga a nuestra utilidad o al deleite y fruición de su posesión es perseguido fervientemente ; y así se tiene el celo entre los amantes. San Agustín observa sobre el celo del amor de concupiscencia : «Yo vi y comprobé a un niño celoso ; aun no hablaba, y miraba pálido, con rostro amargo, a su hermano de leche» [20].

El celo, en cambio, causado por el amor de benevolencia se dirige contra aquellas cosas que de algún modo se oponen al bien del amigo y no al bien propio. «Según esto, uno se dice que cela por el amigo cuando, si alguna cosa se dice o hace contra el bien del amigo, el hombre intenta rechazarlo ; y de este modo también se dice que uno cela por Dios cuando intenta rechazar según su poder aquellas cosas que son contra el honor o voluntad de Dios» [21].

Este celo, que procede del ardor del amor, devora y consume al amante, y por eso mismo dijo Cristo : «El celo de tu casa me consume» [22] ; y la Iglesia aplica a Santa Teresa aquellas palabras : «Ardo de celo por el honor de mi esposo Jesucristo, que me dijo : Como verdadera esposa celarás mi honor» [23].

5. *Efectos fisiológicos u orgánicos del amor*

Estos efectos se han de considerar no tanto porque sean corporales u orgánicos, sino porque se reflejan y aparecen en el cuerpo. Son cinco, y ordenadamente se disponen así : lesión o herida ; ardor, fervor o ebullición ; licuefacción ; languidez y fruición. Analicemos brevemente cada uno de ellos.

Tan pronto como el objeto del amor es aprehendido siendo *motivo* del mismo amor, envía de alguna manera sus flechas al corazón del amante, que inmediatamente se conmueve y es *vulnerado o herido* por cierta simpatía con el amado. De ahí que el Esposo de los Cantares diga : «*Vulneraste* mi corazón, esposa mía ; vulneraste mi corazón con una de tus miradas en una de las perlas de tu collar» [24]. Pues el mirar de los ojos se ha hecho como saetas amorosas, ardientes, por las que el corazón es alcanzado y herido.

Y puesto que la saeta del amor es ígnea, al mismo tiempo que hiere y transverbera el corazón del amante, provoca en él un *incendio*, y no precisamente en la superficie, sino como en el mismo centro, que empieza a arder vehementemente y rompe en llamas que le consumen. Por eso el Esposo dijo : «Son sus dardos saetas encendidas, son llamas de Yavé» [25],

---

[19] *In Io.* c.2 lect.2.
[20] *Confes.* l.1 c.7 n.11.
[21] 1-2 q.28 a.4.
[22] Io. 2,17.
[23] Antif. super psalm. ad primas vesp. ; 3 Reg. 19,14.
[24] Cant. 4,9.
[25] Ibid., 8,6.

que le hacen prorrumpir en palabras inflamadas diciendo : «¡Qué hermosa eres, amada mía ; qué hermosa eres ! Son palomas tus ojos a través de tu velo... Eres del todo hermosa, amada mía ; no hay tacha en ti» [26].

Y de ahí se sigue el *reblandecimiento y licuefacción del corazón*, como su efusión y disolución, a fin de que el amado pueda fácilmente penetrar en el corazón del amante ; y por eso la esposa exclama : «Mi alma se derritió cuando habló mi amado» [27]. Por eso dice Santo Tomás que «la licuefacción implica cierto ablandamiento del corazón, mediante el cual el corazón se torna apto para que el amado penetre en él» [28].

Al reblandecimiento sigue la *languidez* o *deliquio*, porque aquellas cosas que no son duras o rígidas, sino blandas y derretidas, no se mantienen, sino que caen. Por eso la esposa dice de nuevo : «Confortadme con pasas, recreadme con manzanas, que desfallezco de amor» [29]. La languidez sufre cierta tristeza por la ausencia del amado, y por eso la misma esposa dice : «Os conjuro, hijas de Jerusalén, que, si encontráis a mi amado, le digáis que desfallezco de amor» [30].

Finalmente, cuando el amado está presente y se sienten los efectos precedentes, su amor se resuelve en deleite y fruición, en un embriagarse que produce una languidez más dulce ; por eso el Esposo dice : «Comí la miel virgen del panal, bebí de mi vino y de mi leche. Venid, amigos míos ; bebed y embriagaos, carísimos» [31].

Todos los efectos del amor que hemos descrito, puede decirse que se reducen a dos categorías fundamentales y en cierto modo opuestas, pues dos son los efectos principales del amor : la unión y la división. Unión ciertamente del amante y del amado ; que, si es simple, se dice simple unión ; si, en cambio, es compuesta y mutua, se llama inhesión o *concretio* ; y por eso decía Dionisio que el amor es virtud *unitiva* y *concretiva*.

Mas, si se consideran en particular el corazón del amante y el del amado, entonces su efecto es la división, en cuanto que el corazón del amante sale de sí y pasa por el éxtasis y el celo y va al amado ; además, opera una a modo de división por licuefacción, a fin de que el amado pueda penetrar en su corazón, y por el fervor, «para que hierva, bulla fuera de sí y salga» [32], y, por consiguiente, sufre la vulneración o transfusión.

6. *Efectos inmediatos y cuasi imperados del amor*

El amor es causa de todo lo que hace el hombre amante, porque es la primera inmutación pasiva del apetito por lo apetible o por el fin ; y todo agente empieza a obrar por el amor del fin y por éste obra todo lo que después hace. De ahí que Santo Tomás escriba con hondo sentido : «El amor es la raíz primera y más común de todas las operaciones apetitivas, lo que es claro inspeccionándolas separadamente. Pues nada se desea sino lo que se ama ; ni la posesión de cosa alguna se goza sino porque se le ama ; ni uno se entristece sino de lo que contraría a lo amado ; y por

---

[26] Ibid , 5,5.
[27] Ibid., 5,6.
[28] 1-2 q.28 a.4.
[29] Cant. 2,5.
[30] Ibid., 5,8.
[31] Ibid., 5,1.
[32] *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4.

eso conviene que la razón de amor se tome de aquello que es común (y universal) objeto del apetito; es decir, del bien» [33].

Por eso San Agustín llama al amor *pondus animae:* «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror: Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado» [34]. El amor es, por tanto, como la ley de gravitación de las almas y lo que regula todos sus movimientos: «Hasta los cuerpos, con su correspondiente gravedad, tienden a lo mismo a que tienden las almas con su amor. El cuerpo, con su propio peso, tiende hacia arriba o hacia abajo, hasta llegar al lugar al que tiende, y entonces descansa...; lo mismo las almas tienden a aquellas cosas que aman, cabalmente para llegar a ellas y reposar» [35].

CUESTION 28

(In sex articulos divisa)

De effectibus amoris

De los efectos del amor

Ahora corresponde tratar de los efectos del amor. Y acerca de esto hay que averiguar seis cosas:

Primera: si la unión es efecto del amor.

Segunda: si lo es la mutua inhesión.

Tercera: si el éxtasis es efecto del amor.

Cuarta: si lo es el celo.

Quinta: si el amor es pasión que hiere al amante.

Sexta: si el amor es causa de todo cuanto hace el que ama.

Deinde considerandum est de effectibus amoris (cf. q.26 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum unio sit effectus amoris.

Secundo: utrum mutua inhaesio.

Tertio: utrum extasis sit effectus amoris.

Quarto: utrum zelus.

Quinto: utrum amor sit passio laesiva amantis.

Sexto: utrum amor sit causa omnium quae amans agit.

ARTICULO 1

Utrum unio sit effectus amoris *

Si la unión es efecto del amor

Dificultades. Parece que la unión no es efecto del amor.

1. La ausencia es opuesta a la unión, y el amor es compatible con

Ad primum sic proceditur. Videtur quod unio non sit effectus amoris.

1. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur se-

---

* 1 q.20 a.1 ad 3; supra q.25 a.2 ad 2; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1; *De div. nom.* c.4 lect.12.

[33] *De div. nom.* c.4 lect.9.
[34] *Confes.* l.13 c.9 n.10.
[35] *Epist.* 55 *ad Ian.* l.2 c.10 n.16.

cum absentiam: dicit enim Apostolus, ad Gal. 4,18: "Bonum aemulamini in bono semper" (loquens de seipso, ut Glossa[1] dicit), "et non tantum cum praesens sum apud vos". Ergo unio non est effectus amoris.

2. Praeterea, omnis unio, aut est per essentiam, sicut forma unitur materiae, et accidens subiecto, et pars toti vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentiae: alioquin nunquam haberetur amor ad ea quae sunt per essentiam divisa. Unionem autem quae est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est (q.27 a.3). Ergo unio non est effectus amoris.

3. Praeterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom."[2], quod amor quilibet est "virtus unitiva".

Respondeo dicendum quod duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem: puta cum amatum praesentialiter adest amanti.—Alia vero secundum affectum. Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente: nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad *amantem. Cum enim aliquis amat* aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus

la ausencia, pues dice San Pablo (hablando de sí mismo, según nota la Glosa): "Bien será que con buen celo me queráis siempre y no sólo cuando estoy entre vosotros". Luego la unión no es efecto del amor.

2. Toda unión o lo es por esencia, como la forma se une a la materia, el accidente al sujeto y la parte al todo o a la otra parte para constituir el todo; o por semejanza, ya de género, o de especie, o de accidente. Pero el amor no causa la unión de esencia; de otra suerte jamás se tendría amor a lo que está dividido esencialmente; tampoco produce unión de semejanza, sino más bien es producido por ella, como se ha dicho. Luego la unión no es efecto del amor.

3. El sentido en acto se hace lo sensible en acto, y el entendimiento en acto se hace lo entendido en acto. Mas el que ama en acto no se hace lo amado en acto. Luego la unión es más bien efecto del conocimiento que del amor.

Por otra parte, dice Dionisio que "todo amor es una virtud unitiva".

Respuesta. La unión del amante con lo amado es de dos maneras: una real, cuando lo amado se adhiere presencialmente al que ama; la otra afectiva, para cuyo examen debemos atender a la aprehensión que la precede, pues el movimiento apetitivo sigue a una aprehensión. Y de las dos clases de amor que se dan, a saber, el amor de concupiscencia y el amor de amistad, tanto una como otra proceden de una cierta aprehensión de la unidad del objeto amado con el amante como perteneciente a su bienestar. De igual modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para quien ama como lo quiere para sí mismo; y de ahí el sentir al amigo como otro yo, por lo

[1] Interl.; *Glossa*, Lombardi: ML 192,145.
[2] § 12: MG 3,709; S.Th., lect.9,12.

que dice San Agustín: "Bien dijo de su amigo el que le llamó la mitad de su alma".

Por tanto, el amor produce la primera unión efectivamente, puesto que mueve a desear y buscar la presencia del objeto amado como conveniente y perteneciente a uno mismo; y produce la segunda unión formalmente, por cuanto el mismo amor es tal unión o vínculo. Por eso dice San Agustín que el amor es como vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado. Diciendo que "enlaza", se refiere a la unión del afecto, sin la cual no se de amor; y diciendo que "intenta enlazar" se refiere a la unión real.

Soluciones. 1. La objeción viene de la unión real, la cual se requiere, en efecto, como causa para la delectación; en cambio, el deseo se da en la ausencia real de lo amado, y el amor lo mismo en su ausencia que en su presencia.

2. Hay tres clases de unión con respecto al amor. Primera, la que es causa de él, y esta unión es substancial al amor con el que uno se ama a sí mismo; pero en cuanto al amor con que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza, según lo dicho.—La segunda es esencialmente el amor mismo, y es unión por coadaptación en el afecto, asemejándose a la unión substancial en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo, y en el amor de concupiscencia, como a algo propio.—Hay otra tercera unión, que es efecto del amor: unión real que el amante busca con la cosa amada según la conveniencia del amor; porque, como refiere el Filósofo, "Aristófanes dijo que los amantes desearían hacerse de los dos uno solo"; pero, como "en este caso o los dos o uno se aniquilarían", aspiran a una unión conveniente y decorosa, es de-

dicitur esse "alter ipse" [3]: et Augustinus dicit, in IV "Confess." [4]: "Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae".

Primam ergo unionem amor facit effective: quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter: qui ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in VIII "De Trin." [5], quod amor est quasi "vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur". Quod enim dicit "copulans", refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit "copulare intendens", pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de unione reali. Quam quidem requirit delectatio sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero et in absentia et in praesentia.

Ad secundum dicendum quod unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum: quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (q.27 a.3).—Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum conptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui.—Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris: ut enim Philosophus refert, II "Politic." [6], "Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum": sed quia "ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi", quaerunt

[3] Cf. ARISTOT., *Ethic.* 9 c.4 n.5 (BK 1166a31); c.9 n.1 (BK 1169b6); S.TH., lect.4.10.
[4] C.6: ML 32,698.
[5] C.10: ML 42,960.
[6] C.1 n.16 (BK 1262b11); S.TH., lect.3; cf. PLAT., *Conviv.* c.15.16.

unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquuntur, et in aliis huiusmodi coniungantur.

Ad tertium dicendum quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod ipsa res quae amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est (in c et ad 2).

cir, tal que ellos vivan juntos y se hablen y estén unidos en las otras cosas a este tenor.

3. El conocimiento se perfecciona uniéndose, a través de una semejanza suya, lo conocido con el que lo conoce; pero el amor hace que sea la misma cosa que se ama la que se una en algún modo al amante, conforme se ha dicho. Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento.

ARTICULO 2

Utrum mutua inhaesio sit effectus amoris *

Si la mutua inhesión es efecto del amor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non causet mutuam inhaesionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso.

1. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhaesio, ut amatum sit in amante et e converso.

2. Praeterea, nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quae sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris.

3. Praeterea, si per amorem amans est in amato et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est (a.1). Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhaesio est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur I Io. 4,16: "Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo". Caritas autem est amor Dei. Er-

Dificultades. Parece que el amor no causa la mutua inhesión, esto es, que el amante esté en el amado, y viceversa.

1. Lo que está en otro está contenido en él. Pero una misma cosa no puede ser continente y contenido. Luego el amor no puede causar la mutua inhesión, por la cual el amado esté en el amante y viceversa.

2. Nada puede penetrar en el interior de una cosa íntegra a no ser mediante una división. Pero el dividir lo que realmente está unido no es propio del apetito, en el cual reside el amor, sino de la razón. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

3. Si por el amor el amante está en el amado y viceversa, se seguirá que el amado se une al amante como el amante al amado. Pero esta unión es el amor *mismo*, según lo dicho. De donde se concluiría que siempre el amante es amado por aquel a quien ama; lo cual es evidentemente falso. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

Por otra parte, dice San Juan: "El que vive en caridad, permanece en Dios y Dios en él". Y, pues la caridad es amor a Dios, por la misma ra-

* *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4.

zón todo amor hace que el amado esté en el amante, y viceversa.

Respuesta. Este efecto de la mutua inhesión puede entenderse en cuanto a la potencia aprehensiva y en cuanto a la apetitiva. Respecto de la primera, se dice estar el amado en el amante en cuanto que el amado mora en la aprehensión del amante, según aquello del Apóstol: "Porque os llevo en el corazón"; y el amante en el amado, en cuanto que el amante no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza en profundizar en cada una de las cosas que a éste pertenecen, y así penetra hasta su interior; conforme se dice del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, "que escudriña aun las profundidades de Dios".

Y en cuanto a la potencia apetitiva, se dice estar el amado en el amante por lo mismo que se establece dentro de su afecto mediante una cierta complacencia, ya porque se deleita en él o en sus bienes cuando los tiene presentes, ya porque en su ausencia tiendo al amado mediante el deseo por el amor de concupiscencia, o a los bienes que para él quiere por el amor de amistad, y no por causa alguna extrínseca, como cuando se quiere una cosa para otro o por cualquier motivo particular se le desea un bien, sino por la sola complacencia interior en el ser amado. Por eso a este amor se llama "íntimo", y se habla de "entrañas de caridad".—Recíprocamente, el amante está en el amado, tanto en virtud del amor de concupiscencia como en virtud del amor de amistad, aunque de distinta manera. Pues el amor de concupiscencia no se contenta con cualquiera extrínseca o superficial posesión o goce del amado, sino que trata de poseerlo perfectamente, penetrando, por decirlo así, hasta su interior; y en el amor de amistad, el amante está en el amado en cuanto juzga como suyos los bienes o males del amigo, y

go, eadem ratione, quilibet amor facit amatum esse in amante, et e converso.

Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis: secundum illud Phil. 1,7, "eo quod habeam vos in corde".—Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amanti, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, 1 ad Cor. 2,10, quod "scrutatur etiam profunda Dei".

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu: ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae; vel in bona quae vult amato, per amorem amicitiae, non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. Unde et amor dicitur "intimus"; et dicuntur viscera caritatis.—E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati: sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel

mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum "eadem velle, et in eodem tristari et gaudere", secundum Philosophum, in IX "Ethic."[1] et in II "Rhetoric."[2] Ut sic, inquantum quae sunt amici aestimat sua, amans videntur esse in amato, quasi idem factus amato. Inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante.

Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis: inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

la voluntad de éste como suya; de modo que parece sufrir en su amigo los mismos males y poseer los mismos bienes. Por eso, según el Filósofo, es propio de los amigos "querer las mismas cosas y alegrarse o entristecerse de lo mismo". De suerte que el amante, juzgando como suyo todo lo que pertenece al amado, parece estar en él y formar con él una misma cosa; y al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, conceptuándolo uno consigo mismo, así el amado está en el amante.

Se puede todavía reconocer en el amor de amistad un tercer modo de mutua inhesión por vía de reciprocidad de amor, en cuanto que los amigos mutuamente se aman y se quieren y se hacen el bien.

Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu eius per quandam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum: sicut genus continetur in specie et e converso.

Soluciones. 1. El amado se contiene en el amante en el sentido de que está impreso en su afecto por cierta complacencia; y viceversa, el amante en el amado, en cuanto el amante busca de algún modo lo que hay de íntimo en el amado. Pues nada impide que una misma cosa sea en diversos conceptos continente y contenido, como el género se contiene en la especie, y al contrario.

Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio praecedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis (in c) patet.

2. La aprehensión de la razón precede al efecto de amor. Y, por lo tanto, así como la razón inquiere, de la misma manera el afecto de amor penetra en el objeto amado, como consta de lo dicho.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhaesionis, qui non invenitur in quolibet amore.

3. Ese razonamiento se refiere al tercer modo de mutua inhesión, el cual no se encuentra en toda clase de amor.

---

[1] C. 4, n. 4 [1166b2]; S. Th., lect. 3.
[2] C. 4, n. 4 [1381b3].

ARTICULO 3

Utrum extasis sit effectus amoris [a]

Si el éxtasis es efecto del amor

Dificultades. Parece que el éxtasis no es efecto del amor.

1. El éxtasis parece implicar cierta enajenación. Pero el amor no siempre la produce, pues los que aman son a veces dueños de sí. Luego el amor no produce el éxtasis.

2. El amante desea unir a sí al amado. Por tanto, más bien atrae hacia sí el objeto amado que se dirige a él, saliendo de sí mismo.

3. El amor une el amado con el amante, según se ha dicho. Por tanto, si el amante sale fuera de sí para dirigirse al objeto amado, síguese que siempre ama más al objeto amado que a sí mismo; lo cual es evidentemente falso. Luego el éxtasis no es efecto del amor.

Por otra parte, dice Dionisio que "el amor divino produce el éxtasis", y que "Dios mismo a causa del amor padeció éxtasis". Luego, siendo todo amor una semejanza participada del amor divino, como se dice en el mismo lugar, parece que cualquier amor produce éxtasis.

Respuesta. Se dice que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí; lo cual sucede con relación tanto a la potencia aprehensiva como a la apetitiva. En cuanto a la potencia aprehensiva, se dice que uno se pone fuera de sí cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a un conocimiento superior, y así se dice que un hombre está en éxtasis cuando se eleva a comprender lo que excede el sen-

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod extasis non sit effectus amoris.

1. Extasis enim quandam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem: sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Praeterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Praeterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est (a.1). Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum. Quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [9], quod "divinus amor extasim facit"; et quod "Ipse Deus propter amorem est extasim passus". Cum ergo quilibet amor sit quaedam similitudo participata divini amoris, ut ibidem [10] dicitur; videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem,

---

[a] 2-2 q.175 a.2; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4; *In II Cor.* 12 lect.1; *De div. nom.* c.4 lect.10.

[9] § 13: MG 3,712; S.TH., lect.10.
[10] § 16: MG 3,713: S.TH., lect.16.

dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. — Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est (a.2): intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe: simpliciter quidem amor amicitiae; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum: inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se: quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum quod illa ratio procedit de amore concupiscentiae, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur. Non tamen vult bona amici magis quam sua. Unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

tido y la razón, en cuanto se encuentra fuera de la connatural aprehensión de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a algo que le es inferior, y así, cuando uno cae en frenesí o demencia, se dice que sufre éxtasis.—En cuanto a la parte apetitiva, se dice que uno padece éxtasis cuando su apetito se dirige a otro, saliendo en cierto modo fuera de sí mismo.

El primer modo de éxtasis lo produce el amor dispositivamente, en el sentido de que hace meditar sobre el objeto amado, como se ha dicho, y la meditación intensa de una cosa deja en olvido las otras.—El segundo éxtasis lo produce el amor directamente: en absoluto, si se trata del amor de amistad, y accidentalmente, si del amor de concupiscencia. Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado en cierto modo fuera de sí, en el sentido de que, no contento con gozar del bien que posee en sí mismo, procura disfrutar del que le es exterior. Mas, porque pretende tener para sí ese bien extrínseco, no sale de manera total fuera de sí, sino que tal afección, en definitiva, se encierra dentro de él mismo. Pero en el amor de amistad el afecto sale en absoluto fuera de sí, por cuanto quiere y hace a su amigo el bien, inquiriéndose de algún modo, por razón de la amistad, en los cuidados y solicitudes de su amigo.

Soluciones. 1. Ese razonamiento alude al primer modo de éxtasis.

2. La dificultad se refiere al amor de concupiscencia, que de modo absoluto no produce el éxtasis, como queda dicho.

3. El que ama, en tanto sale fuera de sí en cuanto quiere y hace el bien del amigo. Sin embargo, no quiere el bien de su amigo más que quiere el suyo propio, por lo que no se sigue que ame al otro más que a sí.

ARTICULO 4

Utrum zelus sit effectus amoris *

Si el celo es efecto del amor

Dificultades. Parece que el celo no es efecto del amor.

1. El celo es principio de discordia; y así dice el Apóstol: "Habiendo entre vosotros celos y discordias", etcétera. Pero la discordia es contraria al amor. Luego el celo no es efecto del amor.

2. El objeto del amor es el bien, que es comunicativo de sí mismo. Pero el celo es opuesto a la comunicación, pues a él parece se debe el no sufrir compañía de otro en el objeto amado; como se dice que los maridos tienen celos de sus mujeres, a las cuales no quieren tener en común con los demás hombres. Luego el celo no es efecto del amor.

3. El celo no se da sin odio, como tampoco sin amor; pues se dice: "Tiene celos de los inicuos". No debe, por tanto, decirse que es más bien efecto del amor que del odio.

Por otra parte, dice Dionisio que "Dios es llamado Celoso a causa del mucho amor que tiene a lo existente".

Respuesta. El celo, bajo cualquier aspecto que se le considere, proviene de la intensidad del amor. Porque es evidente que, cuanto más intensamente la potencia se dirige a una cosa, más fuertemente repele todo lo que a ella es contrario o incompatible; y, como el amor "es un movimiento hacia el objeto amado", según dice San Agustín, el amor intenso trata de excluir todo aquello que se le opone.

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod zelus non sit effectus amoris.

1. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur 1 ad Cor. 3,3: "Cum sit inter vos zelus et contentio", etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Praeterea obiectum amoris est bonum, quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur quod aliquis non patiatur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum ceteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Praeterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore: dicitur enim in Ps. 72,3: "Zelavi super iniquos". Non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [11], quod "Deus appellatur Zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia".

Respondeo dicendum quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit "quidam motus in amatum", ut Augustinus dicit in libro "Octoginta trium quaest." [12], intensus amor quaerit excludere omne quod sibi repugnat.

---

* *In I Cor.* 14 lect.1; *In II Cor.* 11 lect.1; *In Ioann.* 2 lect.2.

[11] § 13: MG 3,712: S.Th., lect.10.

[12] Q.35: ML 40,23.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiae, et aliter in amore amicitiae. Nam in amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae eius quod amatur. Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quaerunt. Similiter etiam qui quaerunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiae, de quo dicitur in Ps. 36,1: "Noli aemulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem".

Amor autem amicitiae quaerit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet. Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur; secundum illud III Reg. 19,14: "Zelo zelatus sum pro Domino exercituum". Et Io. 2,17, super illud, Zelus domus tuae comedit me, dicit Glossa (ordin.) quod "bono zelo comeditur, qui quaelibet prava quae viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit".

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiae; qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum quod bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Unde omne illud quod perfectionem huius communicationis impedit, efficitur odiosum. Et sic ex amore boni zelus causatur.—Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis.

Esto, sin embargo, acontece de modo distinto en el amor de concupiscencia y en el de amistad. Pues en el amor de concupiscencia el que desea intensamente alguna cosa se mueve contra todo aquello que impide la consecución o fruición pacífica del objeto que ama; y en este concepto se dice que los varones celan a sus esposas, a fin de que por la compañía de otros no se altere la exclusividad que quieren en ellas. Asimismo, los que buscan destacar se vuelven contra aquellos que parecen aventajarles, como impidiendo su preeminencia; siendo éste el celo de la envidia, del cual se dice: "No envidies a los malignos ni celes de los que obran la iniquidad".

Mas el amor de amistad busca el bien del amigo; por lo que, cuando es intenso, impulsa al hombre contra todo aquello que es opuesto al bien del amigo; y en este sentido se dice que uno tiene celo por el amigo cuando se esfuerza en rechazar todo lo que se hace o dice contra el bien del mismo. E igualmente se dice que uno tiene celo por Dios cuando procura en lo posible rechazar todo lo contrario al honor o voluntad de Dios, según aquello: "Me abraso en celo por el Señor de los ejércitos". Y sobre estas palabras: "El celo de vuestra casa me devora", dice la Glosa que "es devorado por el buen celo quien se esfuerza en corregir cuanto ve malo; y, si no puede, lo sufre y gime".

Soluciones. 1. El Apóstol habla allí del celo de la envidia, que, en efecto, es causa de discordia, no contra el objeto amado, sino a favor de él contra lo que le es opuesto.

2. Se ama el bien en cuanto es comunicable al amante. Por lo cual todo aquello que impide la perfección de esta comunicación, se hace odioso. Y de este modo el celo es causado por el amor del bien.—Mas, por defecto de bondad, sucede que ciertos bienes pequeños no pueden ser poseídos íntegramente y a la vez por muchos, y

del amor de los tales resulta el celo de la envidia. Nunca de cosas que pueden ser poseídas íntegramente por los demás. Así no se envidia el conocimiento que otro tenga de la verdad —que también podemos tener nosotros—, a no ser, en algún caso, la excelencia de tal conocimiento.

3. El que uno tenga odio a las cosas que desagradan al amado procede del amor. Por lo cual el celo es, propiamente hablando, efecto del amor más bien que del odio.

Et ex amore talium causatur zelus invidiae. Non autem proprie ex his quae integre possunt a multis possideri: nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest; sed forte de excellentia circa cognitionem huius.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quae repugnant amato, ex amore procedit. Unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

ARTICULO 5

Utrum amor sit passio laesiva amantis *

Si el amor es una pasión que hiere al amante

Dificultades. Parece que el amor es pasión lesiva.

1. La languidez indica cierta lesión del que languidece. Pero el amor causa languidez, pues se dice: "Sostenedme con flores, cercadme de manzanas, porque languidezco de amor". Luego el amor es una pasión lesiva.

2. La licuefacción es un disolverse. Pero el amor tiene esta propiedad, pues se dice: "Mi alma se derritió en cuanto habló mi amado". Luego el amor es disolutivo, y, por consiguiente, corruptivo y lesivo.

3. El ardor indica cierto exceso de calor, el cual es ciertamente corruptivo. Pero el ardor es causado por el amor; pues Dionisio, entre las demás grandes propiedades del amor de los serafines, señala "lo cálido, lo agudo y lo superardoroso"; y en la Sagrada Escritura se dice del amor que "sus lámparas son lámparas de fuego y de llamas". Luego el amor es una pasión lesiva y corruptiva.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod amor sit passio laesiva.

1. Languor enim significat laesionem quandam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim Cant. 2,5: "Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo". Ergo amor est passio laesiva.

2. Praeterea, liquefactio est quaedam resolutio. Sed amor est liquefactivus: dicitur enim Cant. 5,6: "Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est". Ergo amor est resolutivus. Est ergo corruptivus et laesivus.

3. Praeterea, fervor designat quendam excessum in calliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore: Dionysius enim, 7 cap. "Cael. hier.", inter ceteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes ponit "callidum" et "acutum" et "superfervens". Et Cant. 8,6, dicitur de amore quod "lampades eius sunt lampades ignis atque flammarum". Ergo amor est passio laesiva et corruptiva.

Por otra parte, dice Dionisio que "cada ser se ama a sí mismo conten-

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [12],

---

* *Sent.* 3 d.27 q.1 ad 4.

[12] § 1: MG 3,705; S.Th., lect.9.

quod "singula seipsa amant contentive", idest conservative. Ergo amor non est passio laesiva, sed magis conservativa et perfectiva.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.26 a.1.2; q.27 a.1) dictum est, amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur: sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis: amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei: laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee 9,10: "Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt".

Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit laesivus propter excessum immutationis: sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animae qui exercetur per aliqua immutationem organi corporalis.

Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi: scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est "liquefactio", quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut iam supra (a.2) dictum est. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio tivamente", esto es, conservativamente. Luego el amor no es una pasión lesiva, sino más bien conservativa y perfectiva.

Respuesta. Como antes se ha dicho, el amor indica una cierta adecuación de la potencia apetitiva con el bien. Y nunca lo que se adapta a una cosa que le es conveniente se perjudica por ello, sino más bien, en cuanto es posible, se mejora y perfecciona, al paso que lo que se une a una cosa que no le es conveniente se perjudica y daña. Por tanto, el amor de un bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor de un bien no conveniente lo daña y perjudica. Por consiguiente, el hombre se mejora y perfecciona sobre todo por el amor de Dios, y se daña y perjudica por el amor al pecado, según dice el profeta: "Se hicieron abominables como las cosas que amaron".

Esto por lo que se refiere al elemento formal del amor, al amor por parte del apetito. En cuanto a lo que hay de material en la pasión del amor, que es la alteración corporal, el amor puede resultar dañoso por el exceso de la alteración, como acontece en el sentido y en el acto de cualquier potencia del alma ejercido mediante una transformación del órgano corporal.

Soluciones. A las dificultades propuestas diremos que pueden atribuirse al amor cuatro efectos próximos, a saber: la licuefacción, la fruición, la languidez y el fervor; de los cuales el primero es la "licuefacción", que se opone a la congelación. Las cosas congeladas son en sí mismas compactas, de modo que no pueden fácilmente ser penetradas por otro cuerpo. En cambio, es propio del amor que el apetito se haga adecuado para recibir el bien que ama, por cuanto lo amado está en el amante, conforme a lo dicho. De aquí que la congelación o dureza de corazón sea una disposición

incompatible con el amor. La licuefacción, por el contrario, implica un cierto ablandamiento del corazón, que le hace hábil para que en él penetre el objeto amado.—Así, pues, cuando el objeto amado está presente y se le posee, causa la delectación o "fruición"; estando ausente, resultan otras dos pasiones, a saber: la tristeza por esta ausencia, que está indicada por la "languidez" (por lo cual Tulio llama más frecuentemente a la tristeza "enfermedad"), y el deseo ardiente de conseguir el objeto amado, que se significa por el "fervor".—Tales son los efectos del amor formalmente considerados según la ordenación de la potencia apetitiva con respecto a su objeto. Otros efectos, proporcionados a éstos, se dan en la pasión del amor por razón de la inmutación del órgano.

importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret.—Si ergo amatum fuerit praesens et habitum, causatur delectatio sive "fruitio". Si autem fuerit absens, consequuntur duae passiones: scilicet tristitia de absentia, quae significatur per "languorem" (unde et Tullius, in III "De Tusculanis quaest." c. 11, maximo tristitiam "aegritudinem" nominat); et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per "fervorem".—Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti, secundum habitudinem appetitivae virtutis ad obiectum. Sed in passione amoris, consequuntur aliqui effectus his proportionati, secundum immutationem organi.

ARTICULO 6

Utrum amor sit causa omnium quae amans agit *

Si el amor es causa de todo cuanto hace el que ama

Dificultades. Parece que el amante no lo hace todo por amor.

1. El amor es una pasión, como antes se ha dicho. Pero no todo lo que hace el hombre lo hace por pasión, pues hace algunas cosas por elección y otras por ignorancia, como dice el Filósofo. Luego no todo lo que hace el hombre lo hace por amor.

2. El apetito es principio de movimiento y de acción en todos los animales, como está claro en el Filósofo. Si, pues, todas las cosas que uno hace las hace por amor, las demás pasiones de la parte apetitiva resultan superfluas.

3. Nada es causado a un mismo tiempo por causas contrarias. Pero

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod amans non agat omnia ex amore.

1. Amor enim quaedam passio est, ut supra dictum est (q.26 a.2). Sed non omnia quae agit homo, agit ex passione; sed quaedam agit ex electione, et quaedam ex ignorantia, ut dicitur in V "Ethic." [11]. Ergo non omnia quae homo agit, agit ex amore.

2. Praeterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III "De anima" [12]. Si igitur omnia quae quis agit, agit ex amore, aliae passiones appetitivae partis erunt superfluae.

3. Praeterea nihil causatur simul a contrariis causis. Sed

---

* *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1.

[11] C.8 n.8.9.12 (BK 1135b21; b25; 1136a6); S.TH., lect.13.
[12] C.10 n.3 (BK 433a21); S.TH., lect.15.

quaedam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

quaedam se hacen por odio. Luego no todas provienen del amor.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [15], quod "propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt".

Por otra parte, dice Dionisio que "por el amor del bien todos los seres obran cuantas cosas realizan".

Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra (q.1 a.2) dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Respuesta. Todo agente obra por algún fin, como antes se dijo. Mas el fin para cada ser es el bien deseado y amado. De donde resulta con evidencia que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por algún amor.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem; sic enim Dionysius loquitur de amore in 4 cap. "De div. nom." [16].

Soluciones. 1. La objeción procede del amor en cuanto es pasión existente en el apetito sensitivo; mas nosotros *hablamos ahora del amor* considerado en general, comprendiendo en sí el amor intelectual, racional, animal y natural; que es como habla de él Dionisio.

Ad secundum dicendum quod ex amore, sicut iam [17] dictum est, causantur et desiderium et tristitia et delectatio, et per consequens omnes alius passiones. Unde omnis actio quae procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. Unde non superfluunt alius passiones, quae sunt causae proximae.

2. Según lo ya dicho, por el amor son causados el deseo, la tristeza y la delectación, y, por consiguiente, todas las demás pasiones. De ahí que toda acción procedente de cualquier pasión proceda también del amor como de primera causa, y que no sean superfluas las demás pasiones, que son las causas próximas.

Ad tertium dicendum quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur (q.29 a.2).

3. El odio es causado también por el amor, como después se dirá.

---

[15] § 10 MG 3,709; S.Th., lect.9
[16] § c. nt.16; cf. S.Th., lect.12
[17] a. ad obiect.; q.27 a.4

INTRODUCCION A LA CUESTION 29

DEL ODIO

Después del tratado del amor se ha de considerar el odio, por ser la pasión opuesta al amor. Acerca del odio se consideran en esta cuestión dos aspectos: primero, su naturaleza y causa en cuanto a la especificación (a.1); y segundo, su causa en cuanto al ejercicio (a.2-3). Después se resuelven algunas dificultades particulares que surgen al leer ciertos textos de la Escritura sobre el odio de sí mismo (a.4) y sobre el odio a la verdad (a.5), y, finalmente, se aclaran ciertas expresiones de Aristóteles relativas al odio en universal (a.6).

1. La palabra *odio*, según algunos, viene del término griego ὄκνος, tener aversión o irritación contra alguno, enfadarse o irritarse. Es decir, que el odio significa cierta aversión o contrariedad que devora y consume; y por eso tiene cierto parentesco con la ira.

Cualquiera que sea su etimología, el odio es, en realidad, algo que contraría al amor, y por eso es llamado por Cicerón «veneno de la amistad» [1]; aunque a veces se toma en sentido más amplio por cualquier forma de aversión, y en el lenguaje vulgar llega hasta a identificarse con la antipatía.

De esto ya se puede deducir cuál sea el objeto y sujeto propios del odio, pues los objetos de las cosas contrarias son contrarios, pero han de tener el mismo sujeto. Por lo tanto, si el objeto propio del amor es el bien, y el contrario del bien es el mal, se sigue inmediatamente que el objeto propio del odio es el mal; y como el sujeto propio del amor elícito es la potencia apetitiva, lo es también del odio elícito; como del odio racional lo es el apetito racional, que es la voluntad; y del odio sensitivo, el apetito sensitivo concupiscible.

Así, pues, odio propia y unívocamente se llama a una pasión del apetito concupiscible. Difiere de las otras pasiones del mismo apetito que versan sobre el mal—la aversión y la tristeza—, porque la tristeza es de un mal sensible tomado en absoluto, pero presente; la aversión es de un mal absolutamente considerado también, pero ausente o distante; el odio, en cambio, es de un mal sensible, imaginado, absoluto, en cuanto abstrae de la ausencia y la presencia. Y así como «el amor es la consonancia del apetito respecto a aquello que es aprehendido como conveniente», el odio «es disonancia del apetito respecto a aquello que se aprehende como repugnante o nocivo» [2].

Por el mismo paralelismo de oposición con el amor se puede definir el odio: la primera inmutación pasiva del apetito concupiscible por el objeto sensible aprehendido o imaginado como inconveniente o nocivo.

Los contrarios tienen una misma división proporcional a sus contra-

---

[1] *Tuscul. quaest.* 4 c.9.
[2] 1-2 q.29 a.1.

rios; por eso el odio de la voluntad o humano—y no el odio sensitivo o pasional—se divide en *odio de ofensa* o abominación, que se opone al amor de concupiscencia, y en odio de enemistad, que se opone al amor de amistad.

El odio de abominación es la aversión de la cosa contraria a lo que deseamos con amor de concupiscencia, y no aversión a la persona para la que deseamos tal cosa buena; en cambio, el odio de enemistad es la aversión de la persona para la que queríamos un bien y la deseamos positivamente el mal contrario a aquel bien, o al menos la privación de aquel bien que le deseábamos con amor de amistad. Cayetano expone sutil y profundamente esta división del odio y su diferencia respecto a la división del amor [3].

Medina nota que las formas individuales de odio de abominación o de antipatía son infinitos: «Las molestias a él peculiares varían hasta el infinito: unos no pueden sufrir el rechinar de la sierra; otros, el gruñir de sus cerdos; otros, la rozadura de la tela; otros, el romper con tenazas los carbones encendidos; hay a quienes ofenden los gestos compuestos en un cierto grado, el estar sentado, el andar, el movimiento de la mano, el hablar; hay a quienes molesta el doblez del vestido ajeno. ¿Quién podría explicar los fastidios y odios del que así siente? Ni es tolerable a nadie ni nada puede tolerar» [4].

2. *La causa del odio en cuanto a la especificación*, si se trata del odio pasional, es el mal corporal físico, esto es, nocivo, entristecedor, aprehendido como tal por la imaginación. Y la razón es porque el motivo de la especificación del odio elícito sensitivo debe ser proporcional al motivo en cuanto a la especificación del amor sensitivo, salvada tan sólo la contrariedad de ambos. El del amor era el bien sensible absoluto aprehendido por la imaginación; luego el del odio debe ser el mal sensible absoluto aprehendido por la imaginación. Y lo mismo, proporcionalmente, se ha de entender respecto al odio elícito de la voluntad, pues su objeto debe ser el mal humano aprehendido por la razón.

Tal mal, tanto el puramente físico como el humano, no sólo debe ser entendido privativamente respecto del bien opuesto, sino también contrariamente, de modo que, aunque ontológicamente sea un bien universalmente hablando, porque es un ser, sin embargo, psicológicamente es un mal, porque implica repugnancia o disonancia respecto del apetito sensitivo o racional, es decir, respecto a este ser determinado *hic et nunc* como apetente [5]. Pues el mal moral o mal por orden al apetito, y no por resolución ontológica al ser, no sólo es algo privativo, sino algo verdaderamente positivo, que, sin embargo, tiene contrariedad o disonancia propiamente dicha con el apetito, como se muestra en el tratado *De peccatis*, y aquí resumidamente trae Santo Tomás en las soluciones a las dificultades.

3. *La causa propia del odio en cuanto al ejercicio*, o en el género de causa *eficiente* o por parte del sujeto, es el amor; de modo que la causa del odio pasional es el amor pasional, y la causa del odio voluntario es el amor voluntario o racional.

Las razones que da Santo Tomás para *probar* este aserto son: Primero, porque el amor, siendo causa de todo lo que hace el hombre, lo es también del odio; y lo es en el género de causa eficiente, que, sin embargo, alcanza al género de causa final en la intención, como está

---

[3] Cf. CAIET., *In* 1-2 q.29 a.1 n.3.
[4] MEDINA, *In* 1-2 q.29 a.1.
[5] 1-2 q.29 a.1 ad 1.3.

claro por lo dicho en la cuestión precedente [6]. Así, pues, el amor es causa del odio en su orden correspondiente, es decir, el sensitivo del sensitivo, y el intelectivo del racional [7]. La segunda razón que da Santo Tomás [8] es que todo movimiento de acceso a un contrario es causa del receso respecto del otro contrario; y así como el amor es un movimiento hacia un bien a modo de acceso o afirmación, el odio, en cambio, es un movimiento de receso respecto del mal contrario a aquel bien. Luego este movimiento de receso que se implica en el odio es causado psicológicamente por un movimiento de acceso, que es el amor proporcionado. La tercera y última razón es que, en cualquier género, lo que es primero es causa de lo posterior; y ya dijimos que el amor es la primera pasión en el género de las pasiones del apetito concupiscible. Y así como el amor y el odio se oponen contrariamente, no en el ser, sino en su dinamismo, por eso son simultáneos en el ser y en el conocer, y, por lo mismo, de la natural prioridad del amor sobre el odio se desprende fácilmente que el amor sea y deba ser causa del odio [9]. Todo lo cual se confirma porque ontológicamente el bien, aunque *per accidens*, es causa del mal.

De aquí se concluye que, respecto de la misma cosa, el amor es más fuerte realmente que el odio. Sin embargo, aparente y sensiblemente, algunas veces se siente más el odio que el amor, porque el odio, como menos natural al apetito, tiene más razón de pasión propiamente dicha, y, por lo mismo, puede provocar mayor alteración orgánica que el mismo amor.

4. *Objetos especiales del odio.* Tres son los objetos especiales de odio de que trata el santo Doctor. Primero, el *odio de sí mismo*, porque acerca de él parecen encontrarse en la Escritura textos contrarios, como por ejemplo: «Nadie tuvo nunca odio a su carne» [10]; «El que ama a la iniquidad, odia su alma» [11]; «El que no odia al padre y a la madre... y también a su alma, no puede ser mi discípulo» [12]. Segundo, del *odio de la verdad*, porque la Escritura, por una parte, testifica que hay hombres que la odian: «Amaron los hombres más las tinieblas que la luz» [13]; «Soy hecho enemigo vuestro diciéndoos la verdad» [14]; «Aparta de nosotros, no queremos la ciencia de tus caminos» [15]. Por otro lado, Aristóteles enseña que «todos los hombres desean naturalmente saber» [16], esto es, que todos los hombres naturalmente aman la verdad. Convenía, por tanto, explicar esta oposición aparente entre la razón y la revelación. Tercero, del *odio en universal*, del que también habla el Filósofo [17], y que parece ser contrario a la razón del odio sensitivo o pasional, que siempre se da acerca de singulares, y por otro lado es donde aparece una diferencia entre el odio y la ira.

A fin de resolver estas tres dificultades, establece Santo Tomás los tres últimos artículos de esta cuestión (a.4-6).

Del *odio de sí mismo* diremos que es evidente que con odio innato o natural ninguna cosa puede odiarse a sí misma, porque a la naturaleza le repugna querer cosas contrarias *simul et secundum idem*; y el odio es contrario al amor, y la naturaleza da a todas las cosas el amor innato natural de sí misma.

---

[6] 1-2 q.28 a.6.
[7] 1-2 q.29 a.2 *sed contra*.
[8] Ibid., ad 3.
[9] Ibid., a.3 ad 1.
[10] Eph. 5,29.
[11] Ps. 10,6.
[12] Lc. 14,26.
[13] Io. 3,19.
[14] Gal. 4,16.
[15] Iob 21,14.
[16] *Metaph.* I c.1 n.1.
[17] *Rhetor.* 2 c.4 n.31.

Tampoco nadie se odia a sí misma con odio sensitivo, porque el amor no inicia naturalmente un proceso que termine en odio respecto de un mismo objeto; y así vemos que los animales nunca atentan contra su propia vida. Ni con odio de voluntad puede ningún hombre *per se* odiarse a sí mismo, porque cada uno se ama a sí mismo naturalmente, y la dilección o amor de sí es natural y necesaria en cuanto a la especificación o por parte del objeto.

Per accidens, en cambio, puede uno tenerse a sí mismo odio de dos maneras: por parte del bien que uno quiere para sí y por parte de sí mismo para el cual quiere el bien, en cuanto falsamente juzga que él mismo es lo que en verdad no es, a saber, que es un hombre según la vida animal o los bienes temporales, cuando, por el contrario, es hombre según la mente y el espíritu; y en este sentido los pecadores no se aman verdaderamente, sino que más bien se odian [18]. Y de esta doble manera el que ama a la iniquidad odia no sólo su alma, sino también a sí mismo [19].

La dificultad del odio a la verdad casi puede resolverse del mismo modo, pues la verdad es especulativa o universal y práctica o particular. *Per se,* ciertamente, nadie tiene odio a la verdad universal o especulativa, porque ésta pertenece a la bienaventuranza, que naturalmente todos los hombres desean; y de ésta se han de entender las palabras de Aristóteles. Sin embargo, *per accidens* puede uno tenerle odio, por razón del trabajo en adquirirla, como ocurre a los malos estudiantes o a los torpes, que suelen tener odio a las altas especulaciones.

La verdad práctica o particular no es en sí misma amable, porque no está ordenada a perfeccionar *per se* nuestro entendimiento, sino que es amable por razón de la obra que ha de dirigir y regular. Si, por tanto, uno no quiere caminar rectamente o hacer el bien moral, *per accidens* odia la verdad o la ley y su cumplimiento. Generalmente los hombres que tienen odio a la verdad práctica y particular la tienen mucho mayor a la verdad sobrenatural y revelada, porque urge más, y más eficazmente regula las costumbres que la verdad natural.

Por esta razón escribe Santo Tomás que «el conocimiento de la verdad en todos no implica algo grande para que por sí misma sea apetecible, como el conocimiento de las verdades más universales y necesarias, sino que se desea en cuanto es útil para la operación, porque las acciones son acerca de las cosas contingentes» [20].

El odio de *una cosa en universal* se debe entender en un doble sentido: uno, sensitivo o pasional, y está en el apetito sensitivo concupiscible; otro, voluntario o racional, y tiene por sujeto al apetito racional. Si, pues, tomamos el odio por el odio de la voluntad, entonces puede ser universal, porque tal es el movimiento del odio cual es la aprehensión del objeto odiable; y la aprehensión por la razón o entendimiento del objeto odiable puede ser universal y abstracto; luego también el odio que sigue a esta aprehensión puede ser universal. Así tenemos, por ejemplo, el odio al género de los ladrones y malhechores. Si, en cambio, hablamos del odio pasional o del apetito sensitivo, que es regulado inmediatamente por la cogitativa, que no es abstractiva o aprehensiva del universal, sino que se dirige a la naturaleza universal en cuanto está bajo la intención de singularidad, entonces este odio que en ocasiones procede

---

[18] *Sent.* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2.
[19] Cf. 2-2 q.25 a.7.
[20] 1-2 q.14 a.3.

naturalmente—pues es odio de abominación—, materialmente toca el universal directo, y así, por ejemplo, la oveja tiene odio a la naturaleza del lobo, y no sólo a este o aquel lobo en particular.

En esto difiere el odio de la ira, que siempre es causada por algo particular nocivo, es decir, por un acto del que ofende; y los actos son de lo particular o singular. Y así nos airamos no contra algo o alguien en general, sino en particular o individualmente; y, en cambio, odiamos algo en general o en universal.

El odio innato, por tanto, como es natural o procedente de una naturaleza, es también universal como ella; y como el odio sensitivo participa en nosotros del odio innato y del odio de la voluntad, puede en la medida de esa participación dirigirse a algo universal, aunque, si se considera meramente según lo que es característico de él, no se dirige sino a lo singular. Se ha de notar también que el sentido interno de algún modo es también del mismo universal, es decir, en cuanto esto o aquello está bajo una naturaleza común, y así también el apetito puede dirigirse a ella [21], porque el sentido toca al universal directo no formalmente, sino materialmente, esto es, a la *cosa* que es universal, no a la *razón* de universalidad.

CUESTION 29

(In sex articulos divisa)

De odio

Del odio

Debemos tratar ahora del odio, y a propósito de esto se han de averiguar seis cosas:

Primera: si el mal es causa y objeto del odio.

Segunda: si el odio es causado por el amor.

Tercera: si el odio es más fuerte que el amor.

Cuarta: si puede alguien odiarse a sí mismo.

Quinta: si se puede tener odio a la verdad.

Sexta: si puede tenerse odio en universal a alguna cosa.

Deinde considerandum est de odio (cf. q.26 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum causa et obiectum odii sit malum.

Secundo: utrum odium causetur ex amore.

Tertio: utrum odium sit fortius quam amor.

Quarto: utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Quinto: utrum aliquis possit habere odio veritatem.

Sexto: utrum aliquid possit haberi odio in universali.

[21] *Post. Anal.* 2 lect.20 n.9-14.

ARTICULO 1

Utrum causa et obiectum odii sit malum *

Si el mal es causa y objeto del odio

Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum et causa odii non sit malum.

1. Omne enim quod est, inquantum huiusmodi, bonus est. Si igitur obiectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicuius rei. Quod patet esse falsum.

2. Praeterea, odire malum est laudabile: unde in laudem quorundam dicitur II Mach. 3,1, quod "leges optime custodiebantur, propter Oniae pontificis pietatem, et animos odio habentes mala". Si igitur nihil oditur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile. Quod patet esse falsum.

3. Praeterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed obiectum amoris est bonum, ut supra dictum est (q.26 a.1; q.27 a.1). Ergo obiectum odii est malum.

Respondeo dicendum quod, cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non coniuncta; eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem coniunctam, sicut supra dictum est (q.26 a.1). In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad id quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium na-

Dificultades. Parece que el mal no es el objeto y causa del odio.

1. Todo lo que es, en cuanto ser, es bueno. Si, pues, el objeto del odio es el mal, síguese que no se tiene odio a cosa alguna, sino sólo a su defecto; lo que es evidentemente falso.

2. Odiar el mal es laudable; por lo cual se ha dicho en alabanza de algunos que "se observaban muy exactamente las leyes a causa de la piedad del pontífice Onías y de los espíritus que aborrecían la maldad". Si, pues, nada se odia sino el mal, síguese que todo odio es laudable; lo cual es notoriamente falso.

3. Una misma cosa no es a la vez buena y mala. Pero una misma cosa es a unos odiosa y amable a otros. Luego el odio no se da solamente respecto del mal, sino también respecto del bien.

Por otra parte, el odio es contrario al amor, y el objeto del amor es el bien, como antes se ha dicho. Luego el objeto del odio es el mal.

Respuesta. Derivándose el apetito natural de una aprehensión, aunque no le esté unida, se encuentran en el mismo caso su inclinación y la del apetito animal, que sigue a una aprehensión que le está unida, conforme anteriormente se ha dicho. Pero en el apetito natural se observa claramente que, así como cada ser tiene natural conformidad o aptitud para lo que le es propio—lo que constituye el amor natural—, siente igualmente natural repugnancia para todo lo que le es contrario y corruptivo, lo que constituye el

* Infra q.46 a.2.

odio natural. Luego también en el apetito animal, o en el intelectivo, el amor es cierta conformidad del apetito con lo que se aprehende como conveniente, y el odio es cierta repugnancia del apetito con respecto a lo que se aprehende como contrario y nocivo. Y así como todo lo conveniente, en cuanto tal, es algo bueno, así todo lo que es nocivo, en cuanto tal, es malo. Por tanto, de igual modo que el bien es el objeto del amor, el mal lo es del odio.

Soluciones. 1. El ser en cuanto ser no implica incompatibilidad, sino, por el contrario, conveniencia, puesto que todas las cosas convienen en el ser. Pero el ser, en cuanto es un tal ser determinado, es incompatible con otro determinado ser singular. Y por esto un ser es odioso a otro, y malo, aunque no en sí, sino por sus relaciones con él.

2. Así como se conceptúa como bueno lo que verdaderamente no lo es, así se aprehende como malo lo que no lo es en realidad. De donde resulta que a veces ni el odio del mal ni el amor del bien son buenos.

3. Puede ocurrir que una misma cosa sea amable y odiosa a diversos sujetos en cuanto el apetito natural, por ser conveniente a la naturaleza de uno y contraria a la de otro; como el calor conviene al fuego y es contrario al agua. Igualmente en cuanto al apetito animal, pues un mismo objeto es aprehendido por uno como bueno y por otro como malo.

turale. Sic igitur et in appetitu animali, seu in intellectivo, amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens: odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum huiusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum huiusmodi, habet rationem mali. Et ideo, sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii.

Ad primum ergo dicendum quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis: quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum. Et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum. Unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri: sicut calor convenit igni, et repugnat aquae. Secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

ARTICULO 2

Utrum odium causetur ex amore

Si el odio es causado por el amor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa odii.

1. "Ea" enim "quae ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul", ut dicitur in "Praedicamentis" [1]. Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odii.

2. Praeterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo amor non est causa odii.

3. Praetereu, posterius non est causa *prioris*. Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, XIV "De civ. Dei" [2], quod omnes affectiones causantur ex amore. Ergo et odium, cum sit quaedam affectio animae, causatur ex amore.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a1), amor consistit in *quadam* convenientia amantis ad amatum, odium vero *consistit* in *quadam* repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat, quam quid ei repugnet: per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum eius quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio; et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrarietur convenienti quod amatur. Et secundum hoc, omne odium ex amore causatur.

Dificultades. Parece que el amor no es causa del odio.

1. "Las cosas que se dividen por oposición, son naturalmente simultáneas", como dice el Filósofo. Pero el amor y el odio, como contrarios que son, se dividen por oposición. Luego naturalmente coexisten, y, por lo tanto, el amor no es causa del odio.

2. Entre dos contrarios, el uno no es causa del otro. Pero el amor y el odio son contrarios. Luego el amor no es causa del odio.

3. Lo posterior no es causa de lo que le antecede. Pero el odio es anterior al amor, pues el odio implica aversión al mal, y el amor aproximación al bien. Luego el amor no es causa del odio.

Por otra parte, dice San Agustín que todas las afecciones son causadas por el amor. Luego también el odio, que es una afección del alma, es causada por el amor.

Respuesta. Como se ha dicho, el amor consiste en cierta conveniencia del que ama con el objeto amado, mientras que el odio consiste en cierta contrariedad o disonancia; y en todo ser la consideración de lo que le conviene es anterior a la consideración de lo que le contraría, pues el motivo de ser una cosa contraria a otra es que destruye o impide lo que le es conveniente. Por lo tanto, el amor es necesariamente anterior al odio, y ninguna cosa se aborrece sino por ser contraria al objeto que se ama. Y, por consiguiente, todo odio es causado por el amor.

---

[a] *Cont. Gent.* 4,19.

[1] C.10 n.3,5 (BK 14b33)

[2] C.7 : ML 41,410

Soluciones. 1. En las cosas que se dividen por oposición, se encuentran unas que son naturalmente simultáneas tanto en la realidad como en su consideración racional; así dos especies de animal o de color. Otras son simultáneas en su consideración racional, pero una es en la realidad anterior a la otra y causa de ella, como se ve en las especies de los números, figuras y movimientos. Otras, por último, no son simultáneas ni en la realidad ni en consideración racional, como la substancia y el accidente, pues la substancia es realmente causa del accidente, y la razón atribuye antes el ser a la substancia que al accidente, puesto que al accidente no se le atribuye sino en cuanto está en la substancia. Ahora bien, el amor y el odio son naturalmente simultáneos en la consideración racional, pero no realmente. Por lo cual nada impide que el amor sea causa del odio.

Ad primum ergo dicendum quod in his quae ex opposito dividuntur, quaedam inveniuntur quae sunt naturaliter simul et secundum rem, et secundum rationem: sicut duae species animalis, vel duae species coloris. Quaedam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causa eius: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum. Quaedam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, *sicut substantia et accidens*: nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiae quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia.—Amor, autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

2. El amor y el odio son contrarios cuando se consideran en relación a una misma cosa, pero no cuando se refieren a cosas contrarias, pues entonces son consecuencia el uno del otro, ya que por lo mismo que se ama una cosa, se aborrece a su contraria, y así el amor de una cosa es causa de que se aborrezca su contraria.

Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem. Sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia: eiusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur eius contrarium. Et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odiatur.

3. En el orden de ejecución es antes separarse de un término que acercarse al otro; pero en la intención sucede lo contrario, pues el separarse de un término es para acercarse al otro, y el movimiento apetitivo pertenece más al orden de intención que al de ejecución, y por esto el amor es antes que el odio, al ser ambos movimientos apetitivos.

Ad tertium dicendum quod in executione prius est recedere ab *uno termino*, quam accedere ad alterum terminum. Sed in intentione est e converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio: cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULO 3

Utrum odium sit fortius quam amor

Si el odio es más fuerte que el amor

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod odium sit fortius amore.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest."[3]: "Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem." Sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Praeterea, debilius vincitur a fortiori. Sed amor vincitur ab odio: quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Praeterea, affectio animae per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum: sicut etiam bestiae abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in libro "Octoginta trium quaest." (ibid). Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quam malum: quia "malum non agit nisi virtute boni", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[4] Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causa, ut supra (a.2) dictum est. Unde impossibile est quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor, simpliciter loquendo, sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quae sunt ad finem. Recessus

Dificultades. Parece que el odio es más fuerte que el amor.

1. Dice San Agustín: "Nadie hay que no huya más del dolor que apetezca el deleite". Pero huir del dolor es propio del odio, mientras que el apetito del deleite pertenece al amor. Luego el odio es más fuerte que el amor.

2. Lo más débil es vencido por lo más fuerte. Pero el amor es vencido por el odio cuando aquél se convierte en éste. Luego el odio es más fuerte que el amor.

3. La afección del alma se manifiesta por su efecto. Pero más fuertemente insiste el hombre en rechazar lo odioso que en perseguir lo que ama, de igual manera que los animales se abstienen de las cosas deleitables a causa del castigo, como observa San Agustín. Luego el odio es más fuerte que el amor.

Por otra parte, el bien es más fuerte que el mal, por cuanto "el mal no obra sino en virtud del bien", como dice Dionisio. Pero el odio y el amor difieren según la diferencia del bien y del mal. Luego el amor es más fuerte que el odio.

Respuesta. Es imposible que el efecto sea más fuerte que su causa. Y como el odio procede de algún amor como de causa, según se ha dicho, es imposible que el odio sea en absoluto y esencialmente más fuerte que el amor.

Pero es necesario, además, que el amor, absolutamente hablando, sea más fuerte que el odio, por cuanto una cosa es movida más fuertemente al fin que hacia aquellas cosas

---

[3] Q.36: ML 40,25.
[4] § 20: MG 3,717: S.Th., lect.16.

conducentes a él, y el apartamiento del mal se ordena, como a su fin, a la consecución del bien. Por consiguiente, hablando en absoluto, es más fuerte el movimiento del alma hacia el bien que hacia el mal.

Sin embargo, algunas veces parece el odio más fuerte que el amor, por dos razones. Primera, porque el odio es más sensible que el amor, pues, basándose la percepción del sentido en cierta inmutación, no se siente tan vivamente esta alteración cuando está ya consumada como en el proceso de su realización, y por eso el calor de la fiebre en la tuberculosis, aunque es mayor, sin embargo no se siente tanto como el calor de la terciana, porque el de la primera se ha convertido ya en habitual y connatural. Por este motivo también el amor se siente más en la ausencia del amado, como dice San Agustín: "El amor no se siente tanto mientras no se presenta la necesidad". Y por eso también la repugnancia de lo que se odia se percibe más sensiblemente que la conveniencia de lo que se ama.—Segunda, porque no se compara el odio al amor correspondiente, pues según la diversidad de bienes es la diversidad en magnitud de los amores, a los que se proporcionan los odios opuestos; de modo que el odio que corresponde al mayor amor, mueve con más fuerza que un amor menos intenso.

autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde, simpliciter loquendo, fortior est motus animae in bonum quam in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore, propter duo. Primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in *quadam immutatione*, ex quo aliquid iam immutatum est, non ita sentitur sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticae, quamvis sit maior, non tamen ita sentitur sicut calor tertianae: quia calor hecticae iam versus est quasi in habitum et naturam. Propter hoc etiam, amor magis sentitur in absentia amati: sicut Augustinus dicit, in X "De Trin."[6], quod "amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia". Et propter hoc etiam, repugnantia eius quod oditur, sensibilius percipitur quam convenientia eius quod amatur.—Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum, est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet maiori amori, magis movet quam minor amor.

Soluciones. 1. De lo anterior se deduce la solución a la primera dificultad, ya que el amor del placer es menor que el amor de la propia conservación, al que corresponde la huída del dolor, y, por lo tanto, más se huye de éste que se ama el deleite.

2. El odio nunca vence al amor a no ser por causa de un mayor amor al que corresponde el odio. De esta manera el hombre se ama más a sí mismo que al amigo; y, porque

Et per hoc patet responsio ad primum. Nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris. Et ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter maiorem amorem cui odium correspondet. Sicut homo magis diligit se quam amicum: et propter hoc quod diligit

[6] C. 12: ML. 42,983.

se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

se ama, odia aun al amigo, si éste le contraría.

3. El hombre actúa más enérgicamente para rechazar lo odioso, porque el odio es más sensible.

ARTICULO 4

Utrum aliquis possit habere odio seipsum

Si puede alguien odiarse a sí mismo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere.

1. Dicitur enim in Ps. 10,6: "Qui diligit iniquitatem, odit animam suam." Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Praeterea, illum odimus, cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum; puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Praeterea, Boetius dicit, in II "De consol." [6], quod "avaritia facit homines odiosos": ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 6,29, quod "nemo unquam carnem suam odio habuit".

Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni: nam "malum est praeter voluntatem", ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [7]. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est (q.26 a.4). Unde necesse est quod ali-

Dificultades. Parece que puede uno odiarse a si mismo.

1. "El que ama la iniquidad odia su alma", se lee en el Salmo. Pero muchos aman la iniquidad. Luego son muchos los que se odian a sí mismos.

2. Odiamos a aquel para quien queremos y hacemos el mal. Pero algunas veces uno quiere y obra para sí mismo el mal; por ejemplo, los suicidas. Luego algunos se odian a sí mismos.

3. Boecio dice que "la avaricia hace a los hombres odiosos"; de lo cual puede deducirse que todo hombre odia al avaro. Pero algunos hombres son avaros. Luego éstos se aborrecen a sí mismos.

Por otra parte, dice el Apóstol que "nadie aborreció jamás su carne".

Respuesta. Es imposible que nadie, hablando en absoluto, se odie a sí mismo, pues todo ser apetece naturalmente el bien, y nada puede desearse sino bajo la razón de bien, ya que "el mal es extraño a la voluntad", como dice Dionisio. Y amar a uno es querer para él el bien, como antes se ha dicho. Por consiguiente, es necesario que uno se ame

---

[5] 2-2 q.25 a.7; *Sent.* 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2; 3 d.27 expos. litt.; *In Ephes.* 5 lect.9; *In Psalm.* 10.

[6] Prosa 5: ML 63,690.

[7] § 32: MG 3,732; S.TH., lect.22

a sí mismo, y es imposible que uno se odie a sí mismo en absoluto.

Sin embargo, sucede incidentalmente que alguien se odie a sí mismo; y esto de dos maneras. Primera, por relación al bien que uno quiere para sí; pues a veces lo que se apetece como bueno mirado en particular es malo en absoluto; y según esto, quiere uno para sí incidentalmente el mal, lo cual es odiarse.—Segunda, por parte de sí mismo, para quien desea el bien; porque cada cosa consiste ante todo en lo más principal de ella, y de aquí el decirse que una ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuera la ciudad entera; y es evidente que el hombre es sobre todo su espíritu. Algunos, sin embargo, se creen constituídos principalmente por lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva; y por eso se aman según lo que creen que son, y odian lo que verdaderamente son, queriendo cosas contrarias a la razón. De estos dos modos, el que ama la iniquidad, odia no solamente su alma, sino también a sí mismo.

Soluciones. 1. De lo dicho se desprende la solución a la primera dificultad.

2. Nadie quiere y obra para sí el mal sino reputándolo como un bien, pues aun los que se suicidan consideran bueno el morir como término de alguna miseria o dolor.

3. El avaro, aunque odia determinada condición suya, no por eso se odia a sí mismo; a la manera que el enfermo odia su enfermedad por lo mismo que se ama.—O bien se ha de decir que la avaricia hace odioso al avaro a los demás, pero no a sí mismo; antes bien, este vicio proviene del amor desordenado de sí, según el cual uno codicia para sí más de lo que debe los bienes temporales.

quis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quod allquis seipsum odio habeat. Et hoc dupliciter. Uno modo, ex parte boni quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: et secundum hoc, allquis per accidens vult sibi malum, quod est odire.—Allo modo, ex parte, sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id quod est principalius in ipso: undo civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui aestimant se esse maxime illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam. Undo amant se secundum id quod aestimant se esse, sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi.—Et utroque modo, illo qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicuius miseriae vel doloris.

Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum: sicut aeger odit suam aegritudinem, ex hoc ipso quod se amat.—Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi. Quinimmo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

ARTICULO 5

Utrum aliquis possit odio habere veritatem

Si se puede tener odio a la verdad

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem.

1. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Praeterea, "omnes homines naturaliter scire desiderant", ut dicitur in principio "Metaphys."[8] Sed scientia non ost nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Praeterea, Philosophus dicit in II "Rhetoric."[9], quod "homines amant non fictos". Sed non nisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem. Non potest ergo eam odio habere.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Gal. 4,16: "Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis."

Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum: quia bonum est "quod omnia appetunt". Et ideo bonum, sub ratione boni, non potest odio haberi, nec in universali nec in particulari.—Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt: quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et re-

Dificultades. Parece que nadie puede tener odio a la verdad.

1. Lo bueno, el ser y lo verdadero se identifican. Pero nadie puede tener odio a la bondad. Luego tampoco puede odiarse la verdad.

2. "Todos los hombres desean naturalmente saber", dice el Filósofo, y la ciencia no tiene otro objeto que las cosas verdaderas. Luego la verdad es deseada y amada naturalmente. Mas lo que por naturaleza es inherente a una cosa, siempre permanece con ella. Por consiguiente, nadie puede odiar la verdad.

3. Dice el Filósofo que "los hombres aman a los que no simulan". Pero los aman sólo a causa de la verdad. Luego el hombre ama naturalmente la verdad y, por consiguiente, no puede odiarla.

Por otra parte, dice San Pablo: "Me hice vuestro enemigo diciéndoos la verdad".

Respuesta. El bien, lo verdadero y el ser son en realidad una misma cosa, aunque difieren racionalmente, pues el bien es de suyo apetecible por lo mismo que es "lo que todos los seres apetecen", y no el ser o lo verdadero. Por eso el bien, considerado como tal, no puede ser odiado ni en universal ni en particular.—Por su parte, al ser y a lo verdadero tampoco se les puede odiar en universal, puesto que la divergencia es causa de odio, y la conveniencia causa de amor, y el ser y lo verdadero son comunes a todos; pero en particular, nada impide que se odie a determinado ser y verdad en

---

[8] L.1 c.1 n.1 (BK 980a21); S.Th., lect.1
[9] C.4 n.27 (BK 1381b28).

cuanto se presenten bajo el aspecto de algo contrario y repugnante; pues la contrariedad y la repugnancia no se oponen a la razón de ser y de verdadero como se oponen a la de bien.

De tres modos la verdad particular puede repugnar o contrariar al bien amado: Primero, en cuanto que la verdad está causal y originariamente en las mismas cosas, y en este sentido el hombre a veces odia una verdad que quisiera no lo fuese.—Segundo, en cuanto que la verdad está en el conocimiento del mismo hombre, lo cual le impide la prosecución del objeto amado, al modo como algunos quisieran no conocer la verdad de la fe para pecar libremente; de los cuales se dice: "No queremos el conocimiento de tus caminos".—Tercero, en cuanto que existe en el entendimiento de otro; por ejemplo, cuando uno quiere permanecer ocultamente en el pecado, odia que otro conozca la verdad de su pecado. Y en este sentido dice San Agustín que "los hombres aman la verdad que les ilumina y aborrecen la que les recrimina".

Soluciones. 1. Con lo expuesto es evidente la solución a la primera dificultad.

2. Conocer la verdad es en sí mismo amable; por lo cual dice San Agustín que "los hombres aman la verdad que les ilumina". Mas su conocimiento puede ser incidentalmente odioso, por cuanto impide gozar de algo que se desea.

3. El amor a los que no fingen proviene de que el hombre ama en absoluto conocer la verdad, y ésta la manifiestan las personas que no simulan.

pugnantis: contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis et veri, sicut adversatur rationi boni.

Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato. Uno modo, secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus. Et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum.—Allo modo, secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quae impedit ipsum a prosecutione amati. Sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur Iob 21,14: "Scientiam viarum tuarum nolumus." Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius. Puta, cum aliquis vult latere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat. Et secundum hoc dicit Augustinus, in X "Confess."[10], quod homines "amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem".

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit Augustinus (l.c.) quod "amant eam lucentem". Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

[10] C.23 : ML 32,794.

ARTICULO 6

Utrum aliquid possit haberi odio in universali [a]

Si puede tenerse odio en universal a alguna cosa

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod odium non possit esse alicuius in universali.

1. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

2. Praeterea, odium causatur ex aliqua dissonantia; quae communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicuius in universali.

3. Praeterea, obiectum odii est malum. "Malum" autem "est in rebus, et non in mente", ut dicitur in VI "Metaphys." [11]. Cum ergo universale sit solum in mente, quae abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicuius universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [12], quod "ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera: furem enim odit et calumniatorem unusquisque".

Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur: alia est enim consideratio *hominis* universalis, et alia hominis in eo quod homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivae partis, neque apprehensiva neque appetitiva, ferri potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva.

Dificultades. Parece que no puede tenerse odio en universal a ninguna cosa.

1. El odio es pasión del apetito sensitivo, que se mueve por la aprehensión de lo sensible. Pero el sentido no puede aprehender lo universal. Luego no puede haber odio en universal a ninguna cosa.

2. El odio es causado por alguna divergencia, incompatible con la comunidad. Pero ésta implica un concepto universal. Luego el odio respecto de alguna cosa no puede ser en universal.

3. El objeto del odio es el mal. y "el mal se encuentra en las cosas, no en la mente", como dice el Filósofo. Luego, como lo universal se da sólo en la mente, que lo abstrae de lo particular, parece que no puede darse odio a ninguna cosa universal.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira tiene lugar siempre entre las cosas singulares, y el odio alcanza aun a los géneros; pues todos odian al ladrón y al calumniador".

Respuesta. Puede hablarse de lo universal de dos modos: uno, como incluído en la noción de universalidad; el otro, respecto de la naturaleza a que se atribuye tal noción, ya que es distinta la consideración de hombre universal y la de hombre individual. Si, pues, lo universal se considera del primer modo, entonces ninguna potencia de la parte sensitiva, ni aprehensiva ni apetitiva, puede alcanzar lo universal, ya que se obtiene por la abstracción de la materia individual, en la que radica toda virtud sensitiva.

---

[a] Infra q.46 a.7 ad 3.

[11] L.5 c.4 n.1 (Bκ 1027b25); S.Th., l.6 lect.4. [12] C.4 n.31 (Bκ 1382a4)

Puede, sin embargo, una potencia sensitiva, tanto aprehensiva como apetitiva, actuar sobre algo universal a la manera que decimos que el objeto de la vista es el color en cuanto a su género, no porque la vista conozca el color en universal, sino porque el ser el color cognoscible por la vista no le conviene en cuanto es este color, sino simple y absolutamente en cuanto es color. Así, pues, también el odio de la parte sensitiva puede tener por objeto alguna cosa en universal, por cuanto al animal le repugna algo según su naturaleza común, y no sólo en su ser particular; como repugna el lobo a la oveja, y le odia ésta en su ser general.—En cambio, la ira es causada siempre por alguna cosa particular, por cuanto proviene de un acto que la hiere, y los actos son propios de seres particulares. Por esta razón dice el Filósofo que "la ira siempre se refiere a algo particular, y el odio puede tener por objeto alguna cosa universal".

En cuanto al odio que reside en la parte intelectiva, por lo mismo que sigue a una aprehensión universal del entendimiento, puede referirse de los dos modos dichos a lo universal.

Soluciones. 1. El sentido no aprehende lo universal como tal en sí mismo, pero sí algo que por abstracción viene a ser el universal.

2. El ser común a todos no puede ser razón de odio; mas nada impide que una cosa sea común a muchos y, sin embargo, contraria a otros, a los que por lo mismo es odioso.

3. La objeción procede de lo universal en cuanto incluído en la noción de universalidad, y así no cae bajo la aprehensión ni el apetito sensitivo.

Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter. Sicut dicimus quod obiectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibills a visu, non convenit colori inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivae partis, potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi. Unde ovis odit lupum generaliter.—Sed ira semper causatur ex aliquo particulari: quia ex aliquo actu laedentis; actus autem particularium sunt. Et propter hoc Philosophus dicit (in "Sed contra") quod "ira semper est ad aliquid singulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere".

Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale prout est universale: apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii. Sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab allis, et sic est els odiosum.

Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehenslone vel appetitu sensitivo.

INTRODUCCION A LA CUESTION 30

DE LA CONCUPISCENCIA

Considérase en esta cuestión la segunda combinación de pasiones del apetito concupiscible : la concupiscencia o deseo y la aversión. Explícitamente, sin embargo, sólo se trata del deseo, porque la aversión puede ser reducida en parte al odio y en parte al temor, aunque en realidad y específicamente difiere de las dos.

Santo Tomás considera tres aspectos en la concupiscencia : la naturaleza (a.1-2), la división (a.3) y su propiedad característica, la insaciabilidad (a.4).

Muchos son los nombres que se refieren al deseo o concupiscencia : *concupiscencia, cupido, cupiditas, libido* y *desco.* Todos estos nombres, aunque tengan una misma significación fundamental, difieren sin embargo ; pues la *libido* es la concupiscencia de lo sexual ; *cupido* o *cupiditas* es la concupiscencia de riquezas y otros bienes exteriores ; la *concupiscencia* es propiamente el deseo en el comer, e importa una mayor intensidad ; el *deseo, finalmente,* es la concupiscencia de todos los bienes sensibles, tanto internos como externos, presentes o futuros, y es por eso más propia del hombre que de los animales. La concupiscencia es nombre común al hábito y al acto : hábito en cuanto designa el elemento cuasi material del pecado original, a modo de hábito entitativo corrompido ; para distinguir ambas acepciones, la concupiscencia habitual puede ser llamada *concupiscibilitas,* y la actual simplemente *concupiscencia.*

Al igual que el amor, la concupiscencia puede extenderse a significar el apetito *innato,* y entonces se encuentra en todo ser que dice o tiene orden a otro, y, propiamente hablando, no está en ningún sujeto ; es cada cosa por sí misma la que desea naturalmente la propia perfección. Pero de esta concupiscencia no se trata aquí.

En un sentido algo más restringido, se entiende por concupiscencia todo apetito elícito de los bienes sensibles, y entonces es lo mismo que pasión, y puede estar, como en sujeto, tanto en el concupiscible como en el irascible. En tal sentido habla Santo Tomás de la concupiscencia o pasión entre los enemigos del voluntario [1]. Pero es todavía una acepción impropia y extensiva.

En un sentido más propio denomina la potencia sensitiva de apetición, contradistinta de la potencia irascible [2] ; y así es lo mismo que el apetito concupiscible, facultad orgánica que inmediatamente tiene por sujeto el compuesto de alma y cuerpo ; también designa el acto por el que se desea el bien deleitable en cuanto tal, y entonces es la concupiscencia elícita, que por lo mismo debe estar, como en sujeto inmediato, en una

---

[1] 1-2 q.6 a.7.
[2] 1-2 q.30 a.1 *sed contra.*

potencia apetitiva. Esta es la pasión propia de la concupiscencia, distinta específicamente de todas las demás pasiones, y de la que se trata en esta cuestión.

1. Así considerada, debemos decir de ella que no está como en sujeto en la voluntad ni en la potencia apetitiva inferior irascible, sino en la concupiscible, por lo mismo que el bien deleitable, en cuanto *deleitable*, es *primo et per se* un bien sensible o corpóreo, y absolutamente considerado, no como arduo o difícil. El bien inteligible o espiritual, propio del apetito superior, aunque pueda ser deleitable, y en más alto grado que el meramente corporal, no lo es *primo et per se;* es, ante todo, como bien racional, un bien honesto.

Difiere con diferencia esencial del odio, la aversión y la tristeza, pasiones del apetito concupiscible que versan sobre el mal, pues la concupiscencia es esencialmente un movimiento hacia el bien. Difiere del amor, que es, según ya dijimos, la primera inmutación del apetito por lo apetible, y por lo mismo esencialmente extrema a modo de *incoación* de movimiento; y de la delectación, que es, a su vez, esencialmente la *última* inmutación del apetito por lo apetible, del cual recibe la quietud en su posesión, y por lo mismo es esencialmente extrema a modo de *terminación o de consumación* de movimiento. Pues la concupiscencia, por el contrario, es esencialmente una inmutación *media* del apetito por lo apetible, ya que importa esencialmente un movimiento activamente considerado, posterior al movimiento pasivo del amor y anterior a la quietud de la delectación.

Además, el objeto formal motivo del apetito concupiscible, moviendo de modo esencialmente distinto en cada una de las pasiones del apetito concupiscible, establece una diferencia esencial entre estas tres pasiones. En efecto, el amor es un movimiento de simple complacencia que mira al bien *secundum se,* en cuanto abstrae de la ausencia y la presencia; la delectación es la quietud en el bien poseído o presente; y el deseo, en cambio, es movimiento activo o de tendencia al bien ausente o futuro.

Así, pues, podemos definir esencialmente el deseo: una pasión del apetito concupiscible que tiende al bien sensible ausente absolutamente considerado.

2. Santo Tomás divide la concupiscencia con división esencial en concupiscencia natural y no-natural; a la natural, Aristóteles la llama común e irracional, y a la no-natural, propia y superpuesta, y también racional [3]. La denominación de concupiscencia natural es del mismo Aristóteles [4]; pero no es de él la denominación de concupiscencia no-natural, aunque necesariamente se postula por contraposición a la primera, que también se llama animal [5]. Esta división se refiere a la concupiscencia *humana,* no a la de los animales, que carecen de razón.

Se entiende aquí por concupiscencia natural la animal o sensitiva, es decir, la elícita por el apetito concupiscible; por no-natural se entiende la racional, esto es, elícita por la voluntad. Quizá en este sentido la tomaba Aristóteles, pues llama racional a la que proviene de algún conocimiento. Toda concupiscencia elícita supone un conocimiento proporcionado en el sujeto concupiscente, que en la concupiscencia propiamente pasional ha de ser sensitivo, no puramente racional. Por eso, para que esta división sea perfecta y corresponda a la pasión misma de concupis-

---

[3] *Ethic.* 3 c.11 n.1-2; *Rhetor.* 1 c.11 n.5.
[4] *Ibid.*
[5] 1-2 q.77 a.5.

cencia, de que tratamos aquí, es necesario tomar los dos miembros de ella de la concupiscencia sensitiva. Así interpreta Santo Tomás esta división, completando y perfeccionando la de Aristóteles, que entendía la concupiscencia animal o sensitiva como la elícita del apetito concupiscible, y la no-natural la identificaba con la elícita por la voluntad; lo cual no correspondería a una división propia de una pasión del apetito concupiscible, sino de la concupiscencia *humana*. Se ha de notar también que esta división no se toma por parte del apetito eliciente, ya que el apetito concupiscible produce elícitamente una y otra concupiscencia, sino por parte del objeto formal, tanto terminativo como motivo.

El objeto propio terminativo de la concupiscencia natural es el bien corporal absolutamente considerado, en cuanto necesario a la conservación de la vida corporal del individuo y de la especie; mientras el objeto propio terminativo de la concupiscencia no-natural es el bien corporal *selecto y precioso* para el mantenimiento de la vida corporal del individuo y de la especie, no en cuanto a su ser *simpliciter*, sino en cuanto a un *mejor y más acomodado* ser, e importa por lo mismo cierta razón de superfluidad, mientras que el objeto de la concupiscencia meramente natural sólo dice razón de necesidad.

El objeto *motivo* se modifica formalmente según la especie diversa de conocimiento, que es la condición *sine qua non*. El objeto de la concupiscencia natural se le presenta al concupiscente mediante un conocimiento sensitivo *simple* y absoluto, es decir, en cuanto tiene razón de deleitable y necesario a la naturaleza corporal; en cambio, el objeto de la concupiscencia no-natural se le presenta mediante un conocimiento sensitivo *conjunto* y en cuanto está de algún modo bajo la representación universal de la razón, y, por lo mismo, en cuanto tiene también cierta razón de *útil* sobre la mera razón de deleitable, y superfluo por encima de la razón de necesario, como son las riquezas, el ornato de los vestidos y otras cosas similares. Por lo que mejor que concupiscencia debería llamarse *cupiditas*. La aprehensión del objeto de la concupiscencia natural se hace por sola la cogitativa *secundum se*, y la aprehensión del objeto de la concupiscencia no-natural por la cogitativa en cuanto está bajo la razón práctica. Estas dos aprehensiones difieren específicamente en la razón formal de aprehender, y por lo mismo pueden provocar concupiscencias diversas en especie. Por eso dice Santo Tomás que «la diversidad de las concupiscencias naturales y de las no-naturales no es solamente natural, sino también de algún modo *formal*, en cuanto procede de la diversidad de objeto activo» [6]. Por lo mismo, en cuanto la cogitativa, que es la razón particular, está bajo la universal, tiene un conocimiento formal y perfecto del bien sensible, y, por tanto, otra razón formal de mover al apetito De donde, en razón de esta participación de la inteligencia y la voluntad, este conocimiento y esta concupiscencia se dicen con razón propios del hombre también dentro del orden de la pasión. Este conocimiento es perfecto y formal respecto al precedente, meramente material; pero es aún imperfecto respecto al conocimiento puramente racional; es pues, medio entre el puramente racional y el puramente sensitivo.

La concupiscencia se divide también, con división accidental, en antecedente, concomitante y consiguiente, según que el movimiento concupiscente anteceda a la deliberación de la razón universal o la siga y acompañe. La consiguiente, por tanto, es directamente querida e impe-

[6] 1-2 q.30 a.3 ad 2.

rada; la antecedente de ningún modo es querida ni imperada; la concomitante es querida indirecta e interpretativamente, ya que no es *por* la voluntad, aunque sea *con* la voluntad.

Otras divisiones son de orden moral, como la división en buena o mala o en lícita e ilícita, y son accidentales a la pasión en el orden psicológico.

3. Las *propiedades de la concupiscencia o del deseo* se pueden reducir a su amplitud o capacidad. La concupiscencia natural es finita, mensurada y saciable en acto, aunque sea infinita e insaciable en potencia y sucesivamente. La razón de lo primero está en que la concupiscencia natural sigue a la indigencia natural del bien concupiscible, que naturalmente es finita y mensurada en acto, puesto que también la misma naturaleza corporal animada es finita y mensurada en acto. Es, sin embargo, infinita sucesivamente y en potencia, como la misma indigencia natural, pues los bienes naturales se consumen con el primer uso, y por lo mismo se requieren de nuevo todo el tiempo que dura la vida, como se comprueba en la experiencia diaria.

La concupiscencia no-natural es, en cambio, en acto y en potencia infinita o insaciable, esto es, no sólo sucesivamente, sino también a un mismo tiempo. Y esto, en primer lugar, por razón de la cosa deseada, que tiene cierta razón de fin; y el fin no tiene medida y modo como los medios, sino que su modo es no tenerlo. Y, por lo mismo, puede ser amado y deseado infinitamente, sin medida. De ahí que las riquezas *artificiales,* que miran a este deseo o concupiscencia, puedan ser ansiadas sin medida en acto y al mismo tiempo. También por parte del *modo* o de la *condición* de desear, la concupiscencia no-natural es infinita; pues tal es la concupiscencia cual es la representación del bien concupiscible, que es infinita y no limitada en acto ni simultáneamente, puesto que se realiza por la razón particular en cuanto está bajo la razón universal, que puede aprehender lo infinito en un mismo tiempo, ya que es facultad inorgánica y capaz de lo universal.

4. Las *causas de la concupiscencia o del deseo* se desprenden de lo dicho anteriormente respecto de las causas del amor de concupiscencia [1]. Hay una causa de la concupiscencia cuasi material: su propio sujeto, que es el apetito concupiscible; la formal, en cambio, es el bien sensible distante o no poseído; la final es el mismo bien en cuanto se ha de poseer en la realidad, o el gozo y delectación de ese bien; la eficiente principal es el mismo apetito concupiscible que produce elícitamente el acto de desear; secundaria es el amor elícito acerca de ese bien, y en grado máximo el amor de concupiscencia. Finalmente, la causa cuasi dispositiva es la semejanza imperfecta del concupiscente con lo concupiscible, que consiste en la capacidad para tener aquello y en su actual indigencia, que en la concupiscencia natural es la *natural* indigencia del bien necesario a la naturaleza, y en la no-natural la indigencia *intencional* o de conocimiento respecto de un ser mejor para la naturaleza.

5. Los *efectos de la concupiscencia o del deseo* son comunes y propios. Comunes con el amor son la unión *real,* no la unión afectiva, que se presupone por el amor; en cuanto el deseo, al servicio del amor, tiende efectivamente a poseer de modo real el bien amado distante. Efecto común también con el amor es el *éxtasis,* esto es, el salir el amante y el concupiscente de sí hacia el objeto amado, aunque de modo diferente,

[1] 1-2 q. 27.

porque el amor causa eficientemente el éxtasis, mientras que el deseo le causa formalmente. Por tanto, del mismo modo que la unión afectiva del amante y del amado es efecto formal del amor, así el éxtasis o salida hacia lo amado por un movimiento real es efecto formal del deseo, al ser esencialmente el mismo deseo.

Los efectos propios son *interiores* o en el corazón: el tedio, por la dilación del bien deseado, con fastidio de los que en acto se tienen, y la importunidad o inquietud, por una misma y molesta solicitud de la cosa deseada; y *exteriores*, que se manifiestan en la boca, como los suspiros y gemidos.

CUESTION 30

(In quatuor articulos divisa)

De concupiscentia

De la concupiscencia

Deinde considerandum est de concupiscentia (cf. q.26 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo: utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio: utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales.

Quarto: utrum concupiscentia sit infinita.

Corresponde ahora estudiar la concupiscencia, y en esta materia se deben averiguar cuatro cosas:

Primera: si la concupiscencia reside solamente en el apetito sensitivo.

Segunda: si es una pasión especial.

Tercera: si hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

Cuarta: si la concupiscencia es infinita.

ARTICULO 1

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo

Si la concupiscencia reside solamente en el apetito sensitivo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo.

1. Est enim quaedam concupiscentia sapientiae, ut dicitur Sap. 6,21: "Concupiscentia sapientiae deducit ad regnum perpetuum". Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

Dificultades. Parece que la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

1. Hay cierta concupiscencia o deseo de la sabiduría, como se dice en la Escritura: "El deseo de la sabiduría conduce al reino eterno". Pero el apetito sensitivo no puede ser dirigido a la sabiduría. Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

2. El deseo de los mandamientos de Dios no reside en el apetito sensitivo; antes bien, el Apóstol dice: "No hay en mí, esto es, en mi carne, cosa buena". Pero el deseo de los mandamientos de Dios cae bajo el dominio de la concupiscencia, según aquello del Salmo: "Consúmese mi alma por el deseo constante de tus decretos". Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

3. A cada potencia es apetecible su propio bien. Luego la concupiscencia reside en cada una de las potencias del alma y no exclusivamente en el apetito sensitivo.

Por otra parte, el Damasceno dice que "lo irracional obediente y persuasible a la razón se divide en concupiscencia e ira. Mas esta parte del alma es irracional, pasiva y apetitiva". Luego la concupiscencia está en el apetito sensitivo.

Respuesta. Según dice Aristóteles, "la concupiscencia es el apetito de lo deleitable". La delectación es doble, como se dirá más adelante: una, la que se da en el bien inteligible, que es el bien de la razón; otra, la que se halla en el bien proporcionado al sentido. La primera parece que compete únicamente al alma; la segunda, al alma y al cuerpo, por lo mismo que el sentido es una potencia en órgano corpóreo; de ahí que el bien proporcionado al sentido sea un bien de todo el compuesto. Y el apetito de tal delectación parece ser la concupiscencia, común al alma y al cuerpo, como el mismo nombre de "concupiscencia" indica. Luego la concupiscencia, propiamente hablando, reside en el apetito sensitivo y en su potencia concupiscible, denominada así por ella.

Soluciones. 1. El deseo de la sabiduría o de otros bienes espirituales se denomina algunas veces concupiscencia, bien por una cierta seme-

2. Praeterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo: immo Apostolus dicit, Rom. 7,18: "Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum". Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit: secundum illud Ps. 118,20: "Concupivit anima mea desiderare iustificationes tuas". Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, cuilibet potentiae est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in qualibet potentiae animae, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus [1] dicit, quod "irrationale obediens et persuasibile rationi, dividitur in concupiscentiam et iram. Haec autem est irrationalis pars animae, passiva et appetitiva". Ergo concupiscentiae est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I "Rhetoric." [2], "concupiscentia est appetitus delectabilis". Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur (q.31 a.3.4): una quae est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quae est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animae tantum. Secunda autem est animae et corporis: quia sensus est virtus in organo corporeo; unde et bonum secundum sensum est bonum totius conluncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus; ut ipsum nomen "concupiscentiae" sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo; et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiae, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quandam:

[1] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,928.
[2] C.11 n.5 (Bk 1370a17).

vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat; sicut in Ps. 83,3 dicitur: "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum".

Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, proprio loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia; sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum quod unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

janza entre ellos, o por la intensidad del apetito de la parte superior, que redunda en el apetito inferior, de modo que este último tiende también a su manera hacia el bien espiritual, objeto del apetito superior, y aun el cuerpo mismo sirve a lo espiritual, según aquellas palabras del Salmo: "Mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo".

2. El deseo, propiamente hablando, puede pertenecer, no sólo al apetito inferior, sino también y con mayor razón al superior, por cuanto no implica asociación alguna en el desear, como la concupiscencia, sino un simple movimiento hacia la cosa deseada.

3. A cada potencia del alma compete apetecer su propio bien con apetito natural, que no sigue a la aprehensión de la cosa. Pero apetecer el bien con apetito animal, resultante de la aprehensión, pertenece solamente a la potencia apetitiva; y apetecer algo como bien deleitable para el sentido, en que consiste propiamente la concupiscencia, pertenece a la potencia concupiscible.

ARTICULO 2

Utrum concupiscentia sit passio specialis [a]

Si la concupiscencia es una pasión especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis.

1. Passiones enim distinguuntur secundum obiecta. Sed obiectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est obiectum concupiscentiae, secundum Philosophum in I "Rhetoric." [3]. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium

Dificultades. Parece que la concupiscencia no es una pasión especial de la potencia concupiscible.

1. Las pasiones se distinguen por sus objetos, y el objeto del concupiscible es lo deleitable para el sentido, que es también el objeto de la concupiscencia, según el Filósofo. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el apetito concupiscible.

2. San Agustín dice: "El deseo codicioso es el amor de las cosas

[a] Supra q.23 a.4; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3

[3] C.11 n.5 (BK 1370a16).

transitorias"; y bajo este concepto no se diferencia del amor. Mas todas las pasiones especiales se distinguen entre sí. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

3. A toda pasión del concupiscible se le opone otra pasión especial en el mismo concupiscible, según antes se ha dicho. Pero a la concupiscencia no se opone pasión alguna especial en el concupiscible; pues dice el Damasceno que "el bien esperado constituye la concupiscencia, y el bien presente la alegría; e igualmente el mal esperado constituye el temor, y el mal presente la tristeza"; de donde parece que, así como la tristeza es contraria a la alegría, así el temor lo es a la concupiscencia. Pero el temor no está en el apetito concupiscible, sino en el irascible. Luego la concupiscencia no es pasión especial en el concupiscible.

Por otra parte, la concupiscencia tiene por causa el amor, y se dirige a la delectación, que son pasiones del concupiscible; y de este modo se distingue de las otras pasiones del concupiscible como pasión especial.

Respuesta. Según lo dicho, el bien deleitable al sentido es de manera general el objeto del concupiscible y, por consiguiente, según sus diferenciaciones se distinguen las diversas pasiones del concupiscible. Mas la diversidad del objeto puede considerarse, ya según su propia naturaleza, ya según la diversidad en su poder de operación. La diversidad del objeto activo que se funda en la naturaleza de la cosa, establece una diferencia material entre las pasiones; pero la diversidad que resulta de su virtud activa establece una diferencia formal, según la cual se diversifican en especie las pasiones.

Hay otra consideración de la virtud motiva del mismo fin o bien, se-

quaest."[4], **quod "cupiditas est amor rerum transeuntium": et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.**

3. Praeterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (q.23 a.4). Sed concupiscentiae non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. Dicit enim Damascenus[5] **quod "expectatum bonum concupiscentiam constituit, praesens vero laetitiam: similiter expectatum malum timorem, praesens vero tristitiam": ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur laetitiae, ita timor contrariatur concupiscentiae. Timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.**

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore et tendit in delectationem, quae sunt passiones concupiscibilis. Et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1; q.23 a.1), bonum delectabile secundum sensum est communiter obiectum concupiscibilis. Unde secundum eius differentias, diversae passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem obiecti potest attendi vel secundum naturam ipsius obiecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem obiecti activi quae est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum. Sed diversitas quae est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, se-

[4] Q.33: ML 40,23.
[5] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929.

cundum quod est realiter praesens et secundum quod est absens: nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo et conformat, causat amorem; inquantum vero absens attrahit ad seipsnm, causat concupiscentiam; inquantum vero praesens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore et a delectatione. — Sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

gún que está realmente presente o ausente; porque, como presente, hace descansar en él, y estando ausente hace dirigirse a él. Por lo tanto, el mismo objeto deleitable al sentido, en cuanto se adapta y conforma en algún modo el apetito, produce el amor; en cuanto ausente, lo atrae a sí y da origen a la concupiscencia; y en cuanto presente, lo aquieta en sí y causa la delectación. De modo que la concupiscencia es una pasión diferente en especie tanto del amor como de la delectación. El desear este o aquel objeto deleitable constituye concupiscencias diversas en número.

Ad primum ergo dicendum quod bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis: sicut et sensibile sub ratione praeteriti, est obiectum memoriae. Huiusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivae partis, quae respicit particularia.

Soluciones. 1. El bien deleitable, considerado en absoluto, no es el objeto de la concupiscencia sino bajo el concepto de ausente; así como lo sensible bajo el concepto de pasado es el objeto de la memoria. De este modo, las condiciones particulares diversifican la especie de las pasiones, o aun de las potencias de la parte sensitiva, que se refiere a lo particular.

Ad secundum dicendum quod illa praedicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. — Vel aliter dicendum quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus qui potest esse respectu boni futuri. Unde comprehendit sub se et amorem et spem.

2. Esa definición se funda en la causa y no en la esencia; porque el deseo codicioso no es esencialmente amor, sino efecto del amor.—O bien podemos decir que San Agustín toma en un sentido lato el deseo codicioso por cualquier movimiento del apetito que puede referirse a un bien futuro; y por eso comprende en sí tanto el amor como la esperanza.

Ad tertium dicendum quod passio quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est: quae ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis sicut et timor, quandoque loco eius ponitur timor: sicut et quandoque cupiditas loco spei. Quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur: et ideo pro omni motu appetitus in bonum vel in malum futurum, ponitur spes et timor, quae respiciunt bonum vel malum arduum.

3. La pasión que directamente se opone a la concupiscencia, no tiene nombre, y se refiere al mal como la concupiscencia al bien. Pero, por lo mismo que se refiere al mal ausente, como el temor, se la designa a veces con este nombre; como también se toma el deseo por la esperanza. Pues lo pequeño, sea bueno o malo, apenas se tiene en cuenta, y por eso, para expresar todo movimiento del apetito hacia el bien o hacia el mal futuros, se suelen poner la esperanza y el temor, los cuales se refieren al bien o al mal arduo.

ARTICULO 3

Utrum sint aliquae concupiscentiae naturales, et aliquae non naturales [a]

Si hay una concupiscencia natural y otra no natural

Dificultades. Parece que no hay una concupiscencia natural y otra no natural.

1. La concupiscencia pertenece al apetito animal, como se ha dicho, y el apetito natural se establece por oposición al animal. Luego ninguna concupiscencia es natural.

2. La diversidad material no produce diversidad específica, sino sólo numérica, la cual no cae bajo la consideración del arte. Pero si se da concupiscencia natural y no natural, no difieren sino por los diversos objetos concupiscibles, lo cual constituye una diferencia material y sólo numérica. Luego no se debe dividir la concupiscencia en natural y no natural.

3. La razón se divide por oposición a la naturaleza, según prueba el Filósofo. Si, pues, hay en el hombre alguna concupiscencia no natural, deberá ser racional. Pero esto no puede ser; porque, siendo la concupiscencia una pasión, pertenece al apetito sensitivo y no a la voluntad, apetito racional. Luego no hay concupiscencia no natural.

Por otra parte, el Filósofo admite unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

Respuesta. Según lo dicho, la concupiscencia es el apetito del bien deleitable, y lo deleitable lo es en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod concupiscentiarum non sint quaedam naturales, et quaedam non naturales.

1. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est (a.1 ad 3). Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Praeterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum: quae quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quae sint concupiscentiae naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa concupiscibilia: quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendae sunt concupiscentiae per naturales et non naturales.

3. Praeterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in II "Physic." [6]. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest: quia concupiscentia cum sit passio quaedam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quae est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiae aliquae non naturales.

Sed contra est quod Philosophus, in III "Ethic." [7] et in I "Rhetoric." [8], ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), concupiscentia est appetitus boni delectabi-

---

[a] Infra q.41 a.3; q.77 a.5.

[6] C.5 n.2 (Bk 196b22); S.Th., lect.8
[7] C.11 n.1 (Bk 1118b8); S.Th., lect.20.
[8] C.11 n.5 (Bk 1370a20).

lis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis: sicut cibus et potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Allo modo aliquid este delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem: sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici "cupiditas".

Primae ergo concupiscentiae naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus: quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt: unde et Philosophus, in III "Ethic." (l.c. n.7), vocat eas "communes et necessarias".— Sed secundae concupiscentiae sunt *propriae hominum*, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in "Rhetoric." (l.c. nt.8), Philosophus dicit primas concupiscentias esse "irrationales", secundas vero "cum ratione". Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III "Ethic." (l.c. nt.7), "propriae et appositae", scilicet supra naturales.

dos conceptos: Primero, en cuanto es conveniente a la naturaleza del animal, como la comida y la bebida y otras cosas análogas. Y a esta concupiscencia de lo deleitable se le llama natural.—Segundo, como conveniente al animal en cuanto a la aprehensión; así cuando se aprehende algo como bueno y conveniente, y por eso se deleita en ello. A tal concupiscencia de lo deleitable se le dice no natural y suele llamarse más bien "deseo codicioso".

El primer modo de concupiscencia, o sea la natural, es común a los hombres y a los otros animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza. En estas cosas todos los hombres están de acuerdo, y por eso el Filósofo las llama "comunes y necesarias".—El otro modo de concupiscencia es propio del hombre, a quien le compete concebir como bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere. De ahí que el Filósofo dice que las primeras concupiscencias son "irracionales", y las segundas "con la razón". Y como los hombres raciocinan unos de diverso modo que los otros, el mismo Aristóteles llama también a las segunda "propias y sobrepuestas", es decir, supranaturales.

Ad primum ergo dicendum quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc cibi et potus et huiusmodi, quae appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia naturalis.

Ad secundum dicendum quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus, non est materialis tantum; sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate obiecti activi. Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis: prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta ap-

Soluciones. 1. Aquello mismo que se apetece con apetito natural, puede ser deseado por el apetito animal una vez que haya sido aprehendido; y en este concepto la comida y bebida y cosas análogas, que se apetecen naturalmente, pueden ser objeto de la concupiscencia natural.

2. La diferencia entre la concupiscencia natural y la no natural no es solamente material, sino también en algún modo formal, en cuanto procede de la diversidad del objeto activo. El objeto del apetito es el bien aprehendido; y por eso la diversidad del objeto activo establece diversidad en la aprehensión: en cuanto se aprehende una cosa con

percepción absoluta como conveniente, de donde proviene la concupiscencia natural, que el Filósofo llama "irracional"; y en cuanto a la aprehensión acompaña un acto deliberativo, de donde proviene la concupiscencia no natural, que Aristóteles llama "con razón".

3. En el hombre hay no sólo la razón universal, que pertenece a la parte intelectiva, sino también la razón particular, propia de la parte sensitiva del alma, como se ha dicho, y en este concepto aun la concupiscencia acompañada de razón puede pertenecer al apetito sensitivo; por lo cual puede éste ser movido por la razón universal, mediante la imaginación particular.

prehensione, ex qua causantur concupiscentiae naturales, quas Philosophus in "Rhetoric." (l.c. nt.8) vocat "irrationales"; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quo causantur concupiscentiae non naturales, quae propter hoc in "Rhetoric." (ibid.) dicuntur "cum ratione".

Ad tertium dicendum quod in homine non solum est ratio universalis, quae pertinet ad partem intellectivam; sed etiam ratio particularis, quae pertinet ad partem sensitivam, ut in primo libro dictum est (q.78 a.4; q.81 a.3). Et secundum hoc, etiam concupiscentia quae est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere.—Et praeterea appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULO 4

Utrum concupiscentia sit infinita

Si la concupiscencia es infinita

Dificultades. Parece que la concupiscencia no es infinita.

1. El objeto de la concupiscencia es el bien, que tiene razón de fin; y el que lo supone infinito, excluye el fin, como dice el Filósofo. Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

2. Procediendo la concupiscencia del amor, tiene por objeto el bien conveniente. Pero lo infinito, por ser desproporcionado, no puede ser conveniente. Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

3. No es posible rebasar lo infinito, y, por lo tanto, en esto no se puede llegar a lo último. Pero de la concupiscencia nace el deleite, por cuanto llega a lo último. Por tanto, si la concupiscencia fuese infinita, se seguiría que jamás produciría deleite.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit infinita.

1. Obiectum enim concupiscentiae est bonum; quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II "Metaphys." [9], Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Praeterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Praeterea, infinita non est transire: et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

---

[9] L.1 a c.2 n.9 (Bk 994b10); S.Th., l.2 lect.4.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Polit." [10], quod, "in infinitum concupiscentia existente", homnes infinita "desiderant".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), duplex est concupiscentia: una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem igitur concupiscentia non potest esse infinita in actu. Est enim eius quod natura requirit: natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum. Unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum.—Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet, post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit: quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanae, Io. 4,13: "Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum".

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. Sequitur enim rationem, ut dictum est (a.3): rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere, non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

Potest et alia ratio assignari, secundum Philosophum in I "Polit." [11], quare quaedam concupiscentia sit finita, et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde malor sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut, si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum: qui autem divitias appe-

Por otra parte, *dice el Filósofo* que, "dándose la concupiscencia hasta lo infinito", los hombres "desean" una infinidad de cosas.

Respuesta. Según se ha dicho, la concupiscencia es doble: una natural y otra no natural. La concupiscencia natural no puede ser infinita en acto, porque tiene por objeto lo que la naturaleza requiere, y ésta se dirige siempre a una cosa finita y cierta. Por eso el hombre nunca desea comida ni bebida infinita. Pero así como acontece en la naturaleza que el infinito existe en potencia por sucesión, así también la concupiscencia viene a ser infinita por sucesión; esto es, deseando, después de tomado el alimento, volver a tomarlo de nuevo; e igualmente en las demás cosas que la naturaleza necesita. Pues los bienes corporales, una vez obtenidos, no duran siempre, sino se acaban. Por esto dijo el Señor a la Samaritana: "Quien bebiere de esta agua, volverá a tener sed".

Mas la concupiscencia no natural es del todo infinita, porque sigue a la razón, como se ha dicho, y a ésta compete llegar hasta el infinito. De ahí que quien codicia las riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino absolutamente, para ser tan rico como le sea posible.

Según Aristóteles, puede darse aún otra razón de por qué una concupiscencia es finita y otra infinita. La concupiscencia del fin siempre es infinita, puesto que el fin es deseado directa y absolutamente, como la salud; y de ahí que más se desea una mayor salud; y así hasta el infinito; a la manera que, si lo blanco destaca por sí mismo, lo más blanco es más destacado. En cambio, la concupiscencia de lo que conduce al fin no es inifinita, sino se apetece con arreglo a la medida con que conviene al fin. Por consiguiente, los que cifran

[10] C.3 n.19 (Bk 1258a1); S.Th., lect.8.
[11] C.3 n.17.18 (Bk 1257b25; b30); S.Th., lect.8.

su fin en las riquezas tienen concupiscencia de éstas hasta el infinito; pero los que las apetecen para satisfacer las necesidades de la vida, las desean finitas, suficientes a esta necesidad, como dice el Filósofo. E igual razonamiento puede hacerse con respecto a la concupiscencia de cualquier otra cosa.

tunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae, ut Philosophus dicit ibidem. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Soluciones. 1. Todo lo que se desea se considera como cosa finita; ya porque es finita realmente, por cuanto se la desea una vez en acto; ya porque es finita en la aprehensión, pues no puede aprehenderse bajo la razón de infinito, puesto que "lo infinito es aquello cuya cantidad, respecto a los que la reciben, deja siempre algo fuera de ellos", como dice el Filósofo.

Ad primum ergo dicendum quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout semel concupiscitur in actu; vel quia est finitum secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi: quia "infinitum est, cuius quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra sumere", ut dicitur in III "Physic." [12].

2. La razón es, en cierto modo, de alcance infinito, en cuanto puede considerar algo indefinidamente, como se ve en la adición de los números y líneas. Luego lo infinito es, bajo algún aspecto, proporcionado a la razón; pues lo universal, que la razón aprehende, es infinito de algún modo, en cuanto contiene en potencia infinidad de cosas singulares.

Ad secundum dicendum quod ratio quodammodo est virtutis infinitae, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum, est proportionatum rationi. Nam et universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

3. Para que uno se deleite, no se requiere que consiga todas las cosas que apetece, sino que se deleite en cada una de las que apetece y consigue.

Ad tertium dicendum quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quae concupiscit: sed in quolibet concupito: quod consequitur, delectatur.

---

[12] C.6 n.8 (Bk 207a7); S.Th., lect.11.

INTRODUCCION A LA CUESTION 31

DE LA DELECTACION

Santo Tomás considera, finalmente, la tercera y última combinación de las pasiones del apetito concupiscible, a saber : el gozo o delectación y la tristeza. Al tratar de la delectación lo hace de un doble modo : primero, psicológicamente (q. 31-33) ; segundo, moralmente (q.34).

Psicológicamente, Santo Tomás trata de la delectación, como del amor, considerándola primero en sí misma (q.31) ; después, su causa o principio (q.32), y, por último, en cuanto a su efecto o término (q.33).

Acerca de la delectación considerada en sí misma, estudia primero su naturaleza o definición (a.1-2) y después su división, que puede ser doble : una, *per se* o esencial (a.3-6), y en primer lugar se considera absolutamente o en sí misma (a.3-4), y después se comparan los miembros divididos entre sí, es decir, la delectación espiritual con la corporal (a.5) y las delectaciones corporales entre sí (a.6) ; otra, *per accidens* o accidental, que incluye la delectación normal y la patológica (a.7) ; finalmente, estudia la propiedad característica de las delectaciones corporales, que es el tener contrariedad directa entre sí (a.8).

Muchos son los nombres que en latín tienen significado semejante al de delectación, como *voluptas, libido, fruitio, gaudium, laetitia, exultatio, hilaritas, iubilatio* y *iucunditas,* aunque con alguna variación señalada por el uso. Así, delectación es nombre común a la delectación sensitiva y racional, moderada e inmoderada ; mientras, por el contrario, *voluptas y libido* se dicen de las delectaciones sensibles o corporales, principalmente de las sexuales, refiriéndose *voluptas* más bien a la delectación suave e indicando *libido* una delectación desenfrenada e insaciable. El *gaudium* y la *fruitio* se dicen propiamente de las delectaciones espirituales o racionales, de modo que la *fruitio* indica intensidad de gozo, así como la *libido* alude a intensidad de *voluptas. Laetitia, exultatio, hilaritas, iubilatio* y *iucunditas* son efectos de una delectación intensa, con esta diferencia : la *laetitia* permanece interiormente en el corazón, y las otras, en cambio, se manifiestan exteriormente en el cuerpo : la *hilaritas,* en el rostro ; la *iubilatio,* en voces inarticuladas o en interjecciones ; la *iucunditas,* en movimientos y gestos de manos y brazos ; la *exultatio,* en todo el cuerpo, especialmente en los pies y piernas, danzando y saltando.

El significado del nombre *delectatio* implica una grande atracción hacia abajo, como una quietud tranquila en el lugar propio, esto es, en las delicias, que son como los objetos de la delectación.

Santo Tomás dió con bastante exactitud la significación de estos vocablos, como puede comprobarse en numerosos lugares de sus obras [1].

---

[1] Cf. *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ; 4 d.49 q.30 a.1 q.ª1 ; *De verit.* q.26 a.4 ad 4 ; 1-2 q.31 a.3 ad 3.

1. En el artículo 1 de esta cuestión, Santo Tomás trata de justificar la definición de delectación formulada por Aristóteles en estos términos: κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν αὖρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπαρχουσαν φύσιν [2].

La delectación literalmente es definida por Aristóteles como *cierto movimiento del alma y una constitución subitánea y sensible según la naturaleza existente* [3]. Por lo tanto, de razón de la delectación es: primero, que sea un *movimiento del alma,* es decir, pasión, según ya se dijo anteriormente [4]; segundo, que sea un movimiento *perfecto,* esto es, a modo de *acto,* no a modo de tránsito de la potencia al acto [5]; tercero, que sea un acto *instantáneo* o sin movimiento, pues la delectación es un acto total y perfecto, no un *fieri,* como pretendían los platónicos [6]; cuarto, que sea *sensible* o perceptible, ya que la pasión propiamente dicha es un acto del apetito sensitivo; y, finalmente, *según la naturaleza del sujeto que percibe la delectación,* como un bien sensible conveniente, no como un mal.

Así, pues, en esta definición se incluyen los dos elementos de toda definición esencial: género próximo—pasión del apetito concupiscible—y última diferencia—seguir a la posesión de un bien sensible o conveniente.

Por ser acto perfecto, la delectación difiere del deseo y de la concupiscencia; y, por lo mismo, supone quietud—en cuanto se contrapone al movimiento—y acto—en cuanto se contrapone a la inactividad o quietud privativamente considerada—. En la delectación cesa el movimiento de intención y ejecución, pero no el acto de posesión del bien amado y perseguido. Con lo cual no se quiere significar la misma posesión del bien conveniente, sino algo que sigue a ella y es propio del apetito, al cual pertenece el ser movido. Por todo lo cual vemos que la definición de Aristóteles es exacta si se entiende rectamente.

De la misma definición de la delectación se deduce que no se da *per se, in fieri o en el tiempo,* como decía Platón, pues el movimiento se opone directamente a la posesión y permanencia del objeto; pero *per accidens* puede darse en el tiempo y con el tiempo, tanto por parte del *objeto* deleitable, que puede ser mudable—como son los bienes temporales y sensibles—, como por parte del *sujeto,* que es mudable, al ser facultad orgánica. Pero, si el objeto y sujeto son permanentes e inmutables, como lo es Dios claramente visto por el entendimiento posible—que es facultad inorgánica e inmortal—, entonces la delectación será eterna y sigue naturalmente a la bienaventuranza perfecta.

2. Consideremos ahora la división de la delectación. Primero, la división *esencial;* después, la *accidental.*

Con división esencial o *per se,* la delectación se divide inmediata y adecuadamente en delectación *corporal*—que Santo Tomás llama también *natural* [7], *carnal* [8] y *mixta* [9]—, y *animal o del alma* [10], a la que llama igualmente *espiritual* [11] e *inteligible* [12] y *pura o simple* [13].

De las delectaciones corporales dice que son «las que terminan en el sentido de la carne, como las delectaciones en la comida y las sexua-

---

[2] *Rhet.* 1 c. 11 n.1

[3] M. Dufour ha traducido así al francés el texto aristotélico: «Le plaisir est un mouvement de l'âme d'une spèce déterminée et un retour total et sensible à l'état naturel» (ARISTOTE, *Rhétorique,* texte établi et traduit par M. Dufour [París 1932] p. 119).

[4] 1-2 q.22 a.1.

[5] *De anima* c.7 n.2.

[6] *In Ethic.* 10 c.4 n.4.

[7] 2-2 q.123 a.8.

[8] 1-2 q.82 a.2; 2-2 q.118 a.6.

[9] *In Ethic.* 10 lect.3 n.1986.

[10] 2-2 q.123 a.8.

[11] 2-2 q.118 a.6.

[12] 1-2 q.31 a.5.

[13] *In Ethic.* 10 lect.3 n.1986.

les» [14]; es decir, que son propias de una facultad orgánica y, por lo mismo, de todo el compuesto humano. «En cambio, delectaciones espirituales se dicen las que se terminan en sola la aprehensión del alma» [15], esto es, en la voluntad, que es facultad inorgánica del alma. Por eso se dice que las delectaciones carnales se completan y perfeccionan en el apetito concupiscible, y las espirituales, en cambio, en el apetito racional o voluntad.

Las delectaciones *corporales o carnales* se subdividen en delectaciones *fisiológicas y psicológicas*. Fisiológicas se dicen aquellas que se consuman o perfeccionan por un acto fisiológico, es decir, por el contacto inmediato o físico con el cuerpo deleitable y con un conocimiento o percepción que tiene más de fisiológico que de psicológico; tales son, por ejemplo, las delectaciones sexuales, las del gusto y olfato. Se llaman, en cambio, psicológicas las que tienen más de psíquico que de fisiológico y se consuman y perfeccionan por un acto psíquico, como son las delectaciones del sentido de la vista y del oído, que no requieren contacto material del objeto deleitable con la potencia delectante, sino sólo conjunción intencional o representativa.

Las delectaciones *espirituales o intelectuales* se subdividen, a su vez, en *puramente espirituales*—que se consuman en la voluntad y se perciben y poseen sólo por el entendimiento—y en *mixtas*, que son aquellas que se representan por los sentidos interiores—imaginación, memoria sensitiva y cogitativa—en cuanto están bajo la razón práctica, y, por lo mismo, estas delectaciones redundan desde la voluntad al apetito concupiscible de un modo principalmente psicológico.

Finalmente, las puramente espirituales se distinguen en *naturales y sobrenaturales*, en cuanto son de un sujeto deleitable natural o sobrenatural, como es la delectación de la caridad en los viadores y bienaventurados. En ambos casos, la delectación puede ser fruto de la vida activa o de la contemplativa—pues la vida activa y contemplativa puede ser natural o sobrenatural—. Esta delectación espiritual, como ya se dijo, se denomina, propiamente hablando, gozo *(gaudium)* y fruición *(fruitio)*.

La división *accidental o per accidens* es de doble género: de orden puramente psicológico y de orden puramente moral.

Psicológicamente hablando, la pasión se divide *per accidens*, por razón de la conformidad con la naturaleza específica del hombre que se deleita, en *normal y patológica*. Por razón del *tiempo* que dura la pasión, la delectación puede ser *morosa o diuturna* y *no morosa o momentánea*.

Moralmente considerada, la delectación se divide en *verdadera, buena, honesta y moderada*, que se da según las reglas de la recta razón; y en *falsa, mala, inhonesta* o *inmoderada y desenfrenada*.

La división completa que hemos hecho de la delectación puede expresarse esquemáticamente del modo siguiente:

DIVISION DE LA DELECTACION

I. *Esencial:*

A) Natural o corporal = simple delectación.

a) Fisiológica: del gusto, tacto (sexual), del olfato.

b) Psicológica: de la vista, del oído.

---

[14] 2-2 q.118 a.6.

[15] Ibid.

B) No natural o espiritual, o inteligible = gozo, fruición.
   a) Pura : del orden natural y del orden sobrenatural.
   b) Mixta : inteligible y sensorial (o de los sentidos internos : imaginación, memoria, cogitativa).

II. *Accidental:*

A) Psicológica :
   a) Por razón de su conformidad con la naturaleza :
      1. Normal.
      2. Anormal o patológica.
   b) Por razón del tiempo de duración :
      1. Morosa o diuturna.
      2. Momentánea.

B) Moral :
   a) Verdadera, buena, honesta o moderada.
   b) Falsa, mala, deshonesta o inmoderada.

Nota Santo Tomás cómo la simple delectación corresponde a la simple concupiscencia, que es la concupiscencia natural [16]; cómo el gozo, a su vez, responde, propiamente hablando, al deseo o concupiscencia no natural o racional [17], pues del modo como es el movimiento, así es la quietud que le corresponde.

3. La comparación de las delectaciones puede ser triple : primera, de las delectaciones espirituales y corporales ; segunda, de las delectaciones espirituales entre sí ; tercera, de las delectaciones corporales entre sí.

La comparación de las delectaciones espirituales con las corporales se hará según los géneros, pues las delectaciones espirituales y corporales son dos géneros diversos que no pueden convenir sino analógicamente. Y la comparación—como también la división a la cual sigue—puede ser doble : una esencial, *quoad se;* otra accidental, *quoad nos.* En segundo lugar, como la delectación puede ser considerada tanto en su ser psicológico como en su ser moral, evidentemente la comparación de las delectaciones puede hacerse en estos dos órdenes.

Psicológicamente, es mayor esencialmente o *quoad se* la delectación espiritual que la delectación carnal, pero menor accidentalmente o *quoad nos.* Y esto porque el acto de la delectación que resulta de ella a modo de cierta dimanación es acto del conocimiento y acto del amor, ya que la delectación de modo eficiente es causada psicológicamente por el conocimiento y amor del bien deleitables, y tanto el conocimiento como el amor de las delectaciones espirituales son mayores que el de las delectaciones carnales. Porque, como dice San Agustín, «la mente humana existe sin los ojos de la carne, y los ojos de la carne sin la mente son ojos de una bestia ; por tanto, ¿quién no querrá más ser hombre, aun ciego en la carne, que bestia que ve?» [18]. Además, consta directamente que es mayor el amor racional que el sensitivo, pues es esencialmente de un bien mayor, y más penetrativo en el amante, como ya se dijo al hablar de la mutua inhesión que es efecto del amor [19].

---

[16] 1-2 q.31 a.3c y ad 2.
[17] Ibid.
[18] *De Trin.* l.14 c.14 n.20.
[19] 1-2 q.28 a.2.

Ahora bien, *secundum quid* o *quoad nos,* la delectación carnal es mayor que la espiritual, porque nuestro conocimiento y nuestro amor empiezan por los sentidos; y, por lo tanto, primero conocemos y amamos las cosas deleitables corporales que las espirituales, y, por consiguiente, también nos deleitan primero; y lo que es primero es mayor en su orden. Además, porque material o extensivamente la delectación corporal es del alma y del cuerpo, es decir, psicológica y fisiológica, mientras que la delectación espiritual es, en cuanto a sí misma, de sólo el alma. Es también mayor intensivamente, no en sí misma, sino en su percepción o sensación, por razón de las tristezas corporales contrarias, de las cuales son como medicina, y por razón de la mejor disposición que el hombre tiene para recibir los deleites corporales que los espirituales.

Moralmente hablando, el deleite espiritual es mejor que el corporal, porque los deleites espirituales son en sí mismos sobrios y moderados, por ser conformes a la razón, que es la regla de los actos humanos, mientras que, por el contrario, los deleites corporales o carnales necesitan ser refrenados por la razón y, por lo mismo, son moderados sólo por participación. Además, el fin de los deleites espirituales es deleitar sin modo o medida, mientras que, por el contrario, los deleites carnales deben siempre tomarse a modo de medicina, esto es, con regla y medida y moderadamente.

4. Los deleites espirituales son naturales y sobrenaturales, y tanto unos como otros se refieren a la vida activa o a la contemplativa. De ahí que puedan compararse entre sí los deleites sobrenaturales de la vida activa y de la vida contemplativa, e igualmente los deleites naturales de una y otra vida.

Si comparamos los deleites sobrenaturales con los naturales, hemos de decir que los sobrenaturales son de un bien sobrenatural y siguen a su conocimiento y amor sobrenatural; los naturales, en cambio, son de un bien natural y resultan de un conocimiento y amor natural, es decir, de su posesión natural. Sobre esto se ha de concluir que *simpliciter* y *quoad se* es incomparablemente mayor el deleite sobrenatural que el natural, aunque *secundum quid y quoad nos*, en el estado de vida presente, sea más vívido en ocasiones el deleite natural. Los bienes sobrenaturales son bienes divinos, que exceden infinitamente a los bienes humanos, y el conocimiento y amor sobrenatural de un objeto es mucho más perfecto y permanente que todo conocimiento y amor natural, ya que tanto los excede cuanto superan la ciencia y el amor de Dios a la ciencia y el amor de los hombres. Por lo cual el gozo sobrenatural no entra en el hombre justo como el natural, sino más bien es el hombre quien entra en el gozo sobrenatural, según aquello: «Entra en el gozo de tu Señor» [20].

Pero en el estado de vida presente conocemos más y mejor las cosas naturales que las sobrenaturales, de modo que, por lo que a nosotros respecta, las cosas naturales se ordenan a las sobrenaturales como las sensibles a las inteligibles; y por esta razón los deleites sensitivos y corporales son, *quoad nos*, mayores y más vívidos que los espirituales.

5. Los *deleites de la vida activa* siguen a las operaciones de la vida activa, esto es, de las virtudes morales; los *deleites de la vida contemplativa* son aquellos que siguen a las operaciones de la vida contempla-

---

[20] Mt. 25,21.

tiva, es decir, de las virtudes intelectuales, y en primer lugar de la virtud de la sabiduría. Y consta que *per se* son mucho mayores los deleites que siguen a los actos de la vida contemplativa que de la vida activa, aunque *per accidens* y *quoad nos* en ocasiones sean estos últimos más vividos y vehementes. Con razón llama Aristóteles a los deleites especulativos «*admirables*, tanto en cuanto a su *pureza* como en cuanto a su *firmeza*. La pureza de tales deleites les viene de que son acerca de cosas inmateriales, y su firmeza, de que versan sobre cosas inmutables. El que se deleita en cosas materiales, incurre en una cierta impureza de afecto, por cuanto se ocupa de cosas exteriores, y el que se deleita en cosas mudables no puede tener un firme deleite, pues mudada o corrompida la cosa que producía el deleite, éste cesa y en ocasiones se convierte en tristeza» [21]. De ahí viene el dicho famoso, muchas veces repetido por Santo Tomás, de que es más deleitable y gozoso conocer pocas cosas e imperfectamente de las más altas y divinas que muchas y con certeza de las inferiores y humanas [22].

Sin embargo, en ocasiones los deleites de la vida activa son más vehementes y vívidos, por ser más connaturales, más frecuentes y universales, ya que pueden darse en todos los hombres, y cuanto una obra es más connatural, tanto más frecuente y *fácilmente* se hace y con mayor deleite, porque propio del hábito es obrar con deleite.

Lo que se ha dicho del deleite de la vida activa y contemplativa en el orden natural, proporcionalmente se ha de decir del deleite sobrenatural de la vida activa y contemplativa sobrenatural. *Simpliciter* y en absoluto, es mucho mayor la delectación de la vida contemplativa que el deleite de la vida activa. Pues el primero es un deleite acerca del mismo Dios, esto es, del fin, mientras el deleite de la vida activa es respecto de las criaturas, de los medios. Además, el deleite de la vida contemplativa sigue al ejercicio de las virtudes teológicas, principalmente de la caridad, y de los dones más altos del Espíritu Santo—entendimiento y sabiduría—, mientras el deleite de la vida activa sigue al ejercicio de las virtudes morales y dones correspondientes del Espíritu Santo—consejo y piedad—. Añádase que el deleite de la vida contemplativa no se acaba, sino que permanece eternamente como la misma vida contemplativa, mientras, por el contrario, el deleite de la vida activa cesa con la vida presente, como también la misma vida activa [23].

Sin embargo, la vida activa puede ser en ocasiones más deleitable que la contemplativa. Hay sujetos naturalmente más aptos para la vida activa que para la contemplativa, y, por tanto, se deleitan más en las obras que en la contemplación; además, los frutos de aquélla se ven más pronto que los frutos de ésta, y, por último, la mayor variedad de obras impide la monotonía, que suele ser costosa al hombre—mudable y variable—y que se encuentra en la vida contemplativa. Estas son las causas por qué son más los que se dedican a la vida activa que a la contemplativa, y por esto también los deleites de la vida activa se extienden a un mayor número de cosas [24].

6. Deleites carnales se denominan los que se consuman en una potencia orgánica, y resultan de la aprehensión sensitiva de un bien sen-

---

[21] *In Ethic.* 10 lect.10 n.2090-2091.
[22] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª1 rat.4; *De anima* 1 n.5.
[23] Cf. 2-2 q.180 a.7; q.182 a.1.
[24] Cf. *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5, q.ª3

sible amado y poseído. Estos deleites pueden seguir tanto a la aprehensión de los sentidos internos como a la de los externos. Su comparación mutua puede hacerse de dos maneras: una, *secundum quid*, es decir, según la parte propia de cada uno; otra, *simpliciter et absolute, quasi secundum totum sui*. En cuanto al primer modo de comparación, se ha de considerar que en tanto una cosa es deleitable en cuanto es amable al ser, porque el amor es causa del deleite. Y amamos el bien, que se divide en honesto, útil y deleitable. Aquí no hablamos del mismo bien deleitable, que causa la dilección por sí mismo, sino del amor de los otros bienes en cuanto tienen cierta conexión con el bien deleitable. Así, amamos los sentidos y sus percepciones por doble motivo: por razón de su honestidad, nobleza o conocimiento—lo que sólo se da en los hombres—, o por razón de su utilidad, vehemencia o naturalidad—que es común al hombre y a los animales.

Por tanto, si consideramos los deleites de los sentidos bajo la razón de honestidad o amabilidad, es claro que son mayores los deleites de los sentidos internos que los de los externos, porque son mejor y más cognoscitivos y más inmediatamente sirven al entendimiento, y por esta causa los estimamos más que a los externos, y entre ellos amamos más la cogitativa que la memoria, y ésta más que la imaginación. A su vez, entre los sentidos externos, el orden de primacía en el deleite es el siguiente: deleites de la vista, del oído, del olfato, del gusto y del tacto. Pues así se ordenan estos sentidos en la perfección del sentir y el conocer sensitivos [25].

Si consideramos los deleites de los sentidos por razón de la utilidad o naturalidad y vehemencia, el orden entre ellos es como sigue: deleites del tacto, gusto, olfato, oído y vista.

Sucede a veces que el cuerpo está, por una mala disposición congénita o adquirida, en cierto estado innatural o patológico, y por esta causa el hombre se deleita en cosas que, aunque contrarias de suyo a la naturaleza, le son connaturales por razón de su anormalidad [26].

7. Los deleites mixtos o compuestos son susceptibles de más y menos según su especie; no así, propiamente hablando, los deleites simples. Y la razón es porque el deleite simple o espiritual se da todo él a un mismo tiempo, y por eso no puede recibir más o menos en su especie, aunque pueda ser mayor o menor materialmente en cuanto a los individuos.

Algunos deleites pueden ser contrarios a otros. Así, los deleites espirituales pueden ser contrarios a los corporales, como los bienes espirituales pueden serlo a los meramente corporales. Los deleites carnales pueden ser también mutuamente contrarios, por lo mismo que son compuestos y constituídos de cosas contrarias: por lo cual, el que se deleita excesivamente en cualquiera de ellos suele padecer enfermedades. Los deleites corporales llevan consigo, cuando no están medidos, cierta consunción de la naturaleza. Los deleites espirituales contemplativos contrarían a los de la vida activa, como la quietud al movimiento. Juntamente y en grado igual o parecido no los pudieron tener sino los varones perfectísimos, en primer lugar Cristo Jesús.

Finalmente, los deleites de la vida contemplativa nunca son contra

---

[25] I q.78 a.3.
[26] Cf. *In Ethic.* 7 lect.14 n.1525

rios, ya que tienden a una misma cosa, que es el gozo de la Verdad. Y si los deleites espirituales y corporales se refieren a una misma cosa, de modo que los segundos se originen por redundancia de los primeros, como se dará en la bienaventuranza consumada de alma y cuerpo glorificado, no habrá entre ellos contrariedad alguna, sino estado perfecto en la suma de todos los bienes.

CUESTION 31

(In octo articulos divisa)

De delectatione secundum se

De la delectación considerada en sí misma

Debemos estudiar ahora la delectación y la tristeza. Sobre la delectación hemos de considerar cuatro cuestiones: primera, la delectación en sí misma; segunda, sus causas; tercera, sus efectos; cuarta, su bondad y malicia.

Acerca de la delectación en sí misma se han de examinar ocho puntos:

Primero: si la delectación es una pasión.

Segundo: si tiene lugar en el tiempo.

Tercero: si difiere del gozo.

Cuarto: si reside en el apetito intelectivo.

Quinto: de la comparación de las delectaciones del apetito superior con la del inferior.

Sexto: de la comparación de las delectaciones sensitivas entre sí.

Séptimo: si se da alguna delectación no natural.

Octavo: si puede una delectación ser contraria a otra.

Deinde considerandum est de delectatione et tristitia (cf. q.26 introd.). Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor: primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis (q.32); tertio, de effectibus eius (q.33); quarto, de bonitate et malitia ipsius (q.34).

Circa primo quaeruntur octo.

Primo: utrum delectatio sit passio.

Secundo: utrum sit in tempore.

Tertio: utrum differat a gaudio.

Quarto: utrum sit in appetitu intellectivo.

Quinto: de comparatione delectationum superioris appetitus, ad delectationem inferioris.

Sexto: de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.

Septimo: utrum sit aliqua delectatio non naturalis.

Octavo: utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULO 1

Utrum delectatio sit passio [a]

Si la delectación es una pasión

Ad primum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit passio.

1. Damascenus enim, in II libro [1], distinguit operationem a passione, dicens quod "operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam". Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit, in VII [2] et X [3] "Ethic.". Ergo delectatio non est passio.

2. Praeterea, "pati est moveri", ut dicitur in III "Physic." [4]. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse, causatur enim delectatio ex bono iam adopto. Ergo delectatio non est passio.

3. Praeterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati: "perficit" enim "operationem", ut dicitur in X "Ethic." [5]. Sed perfici non est pati vel alterari, ut dicitur in VII "Physic." [6] et in II "De anima" [7]. Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est quod Augustinus, in IX [8] et XIV [9] "De civ. Dei", ponit delectationem, sive gaudium vel laetitiam, inter alias passiones animae.

Respondeo dicendum quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est (q.22 a.3). Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens, est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse et competere delectationi. Nam, sicut Philosophus dicit in I "Rethoric." [10], "delectatio est

Dificultades. Parece que la delectación no es pasión.

1. San Juan Damasceno distingue la operación y la pasión, diciendo que "la operación es un movimiento según la naturaleza, y la pasión un movimiento contrario a ésta". Pero la delectación es una operación, como dice el Filósofo. Luego la delectación no es pasión.

2. "Padecer es ser movido", dice el Filósofo. Pero la delectación no consiste en ser movido, sino en haberlo sido, pues proviene del goce del bien ya conseguido. Luego la delectación no es pasión.

3. La delectación consiste en cierta perfección del sujeto que se deleita, pues "perfecciona su operación", como dice el Filósofo. Pero ser perfeccionado no es padecer o sufrir alteración, según también dice Aristóteles. Luego la delectación no es pasión.

Por otra parte, San Agustín coloca la delectación, goce o alegría entre las demás pasiones del alma.

Respuesta. El movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente pasión, según lo expuesto. Mas toda afección procedente de la aprehensión sensitiva es un movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, esto compete necesariamente a la delectación; porque, como se expresa el Filósofo, "la delectación es

---

[a] Infra q.35 a.1; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.1 q.ª1.

[1] *De fide orth.* c.22: MG 94941.
[2] C.12 n.3 (BK 1153a10); S.TH., lect.12.
[3] C.5 n.6 (BK 1175b33); S.TH., lect.8.
[4] C.3 n.2 (BK 202a25); S.TH., lect.5.
[5] C.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31); S.TH., lect.6.7
[6] C.3 n.4 (BK 246b2); S.TH., lect.5.
[7] C.5 n.5 (BK 417b2); S.TH., lect.11.
[8] C.5: ML 41,360.
[9] C.8: ML 41,422.
[10] C.11 n.1 (BK 1369b33).

un movimiento del alma y un constituirse a la vez total y sensible en la naturaleza existente".

Para comprender esto, debemos considerar que, así como acontece en las cosas naturales que algunas consiguen sus naturales perfecciones, lo propio sucede en los animales; y, aun cuando el ser movido a la perfección no se verifique de una manera enteramente simultánea, sin embargo, el alcanzar la perfección natural sí se realiza del todo simultáneamente. La diferencia que en esto existe entre los animales y las otras cosas naturales consiste en que éstas, cuando están establecidas en lo que les conviene según su naturaleza, no lo sienten, y los animales sí; y este sentir causa en el apetito sensitivo un cierto movimiento del alma, que es la delectación. Así, pues, al decirse que la delectación es "movimiento del alma" establecemos el género. Por las palabras "constitución en la naturaleza existente", es decir, en lo que existe en la naturaleza de la cosa, se fija la causa de la delectación, que es la presencia del bien connatural; y cuando se dice "toda a un tiempo", se manifiesta que la constitución no debe entenderse en cuanto que está para constituirse, sino en cuanto ya está constituída a modo de término en el movimiento, porque la delectación no es generación, como supuso Platón, sino más bien consiste en el hecho consumado, como dice el Filósofo. Y por la palabra "sensible" se excluyen las perfecciones de los seres sin sensibilidad, en los cuales no se da delectación. Es, pues, evidente que la delectación, como movimiento en el apetito animal y consecuencia de la aprehensión del sentido, es una pasión del alma.

quidam motus animae, et constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem".

Ad cuius intellectum, considerandum est quod, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus. Et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt: sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo: et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est "motus animae", ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur "constitutio in existentem naturam", idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur "simul tota", ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit [11], sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII "Ethic." [12]. Per hoc autem quod dicitur "sensibilis", excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.—Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animae.

Ad primum ergo dicendum quod operatio connaturalis non impedita, est perfectio secunda, ut

Soluciones. 1. La operación connatural no impedida es la perfección segunda, como la califica el Filósofo.

[11] In *Philebo* c.32.33.
[12] C.12 n.3 (BK 1153a12); S.Th., lect.12
[13] C.1 n.3 (BK 1212a6; a22); S.Th., lect.1

habetur in II "De anima" [12]. **Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse, ut dictum est (in c). Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est praedicatio per essentiam, sed per causam.**

Y, por lo tanto, cuando las cosas se constituyen en su propia operación connatural y no impedida, se sigue la delectación, que consiste en el estado perfecto alcanzado, según lo dicho. Así, pues, cuando se dice que la delectación es una operación, no se dice por su esencia, sino por su causa.

Ad secundum dicendum quod in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est.

2. En el animal se pueden considerar dos clases de movimientos: uno, en cuanto a la tendencia al fin, que es propio del apetito; otro, en cuanto a la ejecución, que es propio de la operación exterior. Por tanto, aunque en aquel que ya ha conseguido el bien en que se deleita cese el movimiento de ejecución por el cual se dirige a su fin, sin embargo, no cesa el movimiento de la parte apetitiva, la cual, como antes deseaba lo que no tenía, así después se deleita en lo poseído.

Ad tertium dicendum quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt aegritudines corporales, et tristitia et timor in anima; tamen etiam in bonum ordinantur aliquae passiones, ut supra dictum est (q.23 a.1.4). Et secundum hoc delectatio dicitur passio.

Y si bien la delectación es cierta quietud del apetito en consideración a la presencia del bien que le satisface, no obstante permanece todavía en el apetito la inmutación producida por lo apetecible, razón por la cual la delectación es un movimiento.

3. Aun cuando el nombre de pasión conviene más propiamente a las pasiones corruptivas y que tienden al mal, como son las enfermedades corporales y la tristeza y temor en el alma, algunas, no obstante, se ordenan al bien, como más arriba se ha dicho, y en este concepto se dice que la delectación es una pasión.

ARTICULO 2

Utrum delectatio sit in tempore [*]

Si la delectación tiene lugar en el tiempo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio sit in tempore.

1. "Delectatio" enim "est motus quidam", ut in I Rhetoric.

Dificultades. Parece que la delectación existe en el tiempo.

1. "La delectación es un cierto movimiento", como dice el Filósofo;

[*] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.1 q.3; *De verit.* q.8 a.14 ad .

y todo movimiento se verifica en el tiempo. Luego también la delectación.

2. Se dice una cosa duradera o morosa por razón del tiempo. Pero algunas delectaciones se dicen morosas. Luego la delectación tiene lugar en el tiempo.

3. Las pasiones del alma son todas de un mismo género. Pero algunas pasiones del alma tienen lugar en el tiempo. Luego también la delectación.

Por otra parte, dice el Filósofo: "Nadie recibirá delectación según tiempo alguno".

Respuesta. Una cosa puede existir en el tiempo de dos modos: o por sí misma o por otra cosa y como accidentalmente. Porque, siendo el tiempo la numeración de las cosas sucesivas, aquellas se dicen existir en el tiempo por sí mismas cuya naturaleza implica sucesión o algo propio de ella, como el movimiento, la quietud, el lenguaje y otras semejantes. Por razón de otra cosa y no por sí misma se dicen existir en tiempo aquellas cosas que no implican sucesión alguna, pero dependen de algo sucesivo: como el ser hombre no implica por su naturaleza sucesión, puesto que no es movimiento, sino término de movimiento o mutación, es decir, término de su generación; mas, como el ser humano está sujeto a causas variables, en este concepto ser hombre se realiza en el tiempo.

Así, pues, debemos decir que la delectación por sí misma no tiene lugar en tiempo, porque se cifra en la posesión del bien ya obtenido, que es como el término del movimiento. Pero si ese bien poseído está sujeto a algún cambio, la delectación tendrá lugar accidentalmente en el tiempo. Si es inmutable en absoluto, la delectación ni se verificará en el tiempo en cuanto a sí misma ni accidentalmente.

(nt.10) Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Praeterea, diuturnum, vel morosum, dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquae delectationes dicuntur morosae. Ergo delectatio est in tempore.

3. Praeterea, passiones animae sunt unius generis. Sed aliquae passiones animae sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in X "Ethic." [14], quod "secundum nullum tempus accipiet quis delectationem".

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens: sicut motus, quies, locutio, et alia huiusmodi. Secundum aliud vero, et non per se, dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subiacent. Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius: sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore.

Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore: est enim delectatio in bono iam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore. Si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

[14] C.4 n.1 (Bk 1174a17); S.Th., lect.5

Ad primum ergo dicendum quod sicut dicitur in III "De anima" [15], motus dupliciter dicitur. Uno modo, qui est "actus imperfecti", scilicet "existentis in potentia, inquantum huiusmodi": et talis motus est successivus, et in tempore. Alius autem motus est "actus perfecti", idest "existentis in actu"; sicut intelligere, sentire et velle et huiusmodi, et etiam delectari. Et huiusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur diuturna vel morosa, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum quod aliae passiones non habent pro obiecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio. Et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, hay dos clases de movimiento: uno, "como acto del ser imperfecto", es decir, "existente en potencia y bajo tal concepto", y este movimiento es sucesivo y se da en el tiempo; otro, "como acto de un ser perfecto", esto es, "existente en acto", como el entender, sentir y querer y otros semejantes, y también deleitarse. Y este movimiento no es sucesivo ni se da por sí mismo en el tiempo.

2. La delectación se dice morosa o duradera en cuanto tiene lugar accidentalmente en el tiempo.

3. Las otras pasiones no tienen por objeto, como la delectación, el bien conseguido; de ahí que participen más del movimiento imperfecto que la delectación. Y por lo mismo es más propio de la delectación el no tener lugar en el tiempo.

ARTICULO 3

Utrum delectatio differat a gaudio [a]

Si la delectación difiere del gozo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio.

1. Passiones enim animae differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Praeterea, unus motus non terminatur ad duos terminos. Sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Praeterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod, pari ratione, et laetitia et exultatio et iucunditas significent ali-

Dificultades. Parece que el gozo es absolutamente idéntico a la delectación.

1. Las pasiones del alma difieren según sus objetos. Pero uno mismo es el objeto del gozo y de la delectación, a saber, el bien conseguido. Luego el gozo y la delectación son completamente idénticos.

2. Un solo movimiento no concluye en dos términos. Pero uno mismo es el movimiento que termina en el gozo y la delectación, a saber, la concupiscencia. Luego la delectación y el gozo son absolutamente idénticos.

3. Si el gozo es cosa distinta de la delectación, parece que, por la misma razón, la alegría, el regocijo y el júbilo significarán algo distinto

[a] Infra q.35 a.2; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; d.27 q.1 a.2 ad 3; 4 d.49 q.3 a.1 q.ª4; *De verit.* q.26 a.4 ad 5; *Cont. Gent.* 1,90.

[15] C.7 n.1 (Bκ 431a6); S.Th., lect.13.

de la delectación, y, por lo tanto, serán pasiones diversas; lo cual parece ser falso. Luego el gozo no se diferencia de la delectación.

Por otra parte, no atribuímos el gozo a los animales, y sí la delectación. Luego el gozo no es lo mismo que la delectación.

Respuesta. El gozo, según dice Avicena, "es una especie de la delectación". En efecto, es de observar que, como hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales y acompañadas de razón, conforme se ha dicho, así también hay delectaciones naturales y otras no naturales que se dan con un acto de la razón. O bien, como San Juan Damasceno y San Gregorio Niceno dicen, "unas corporales y otras animales", lo que viene a ser lo mismo. Nos deleitamos, ya en las cosas que naturalmente deseamos, al lograrlas, ya en las que deseamos racionalmente. Pero el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue al acto de la razón; por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino le damos sólo el nombre de delectación. Además, todo lo que deseamos conforme a la naturaleza, podemos también desearlo con delectación racional, mas no viceversa. Así, puede haber gozo en los seres racionales con respecto a todo aquello de que hay delectación, aunque no siempre lo haya, pues a veces se siente una delectación corporal de la que, sin embargo, no se goza según la razón. Esto hace evidente que la delectación abarca más que el gozo.

Soluciones. 1. Siendo el objeto del apetito animal el bien aprehendido, la diversidad de aprehensión per-

quid aliud a delectatione: et sic erunt omnes diversae passiones. Quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus gaudium. Sed in eis dicimus delectationem. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo "De anima"[16], est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (q.30 a.3); ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus[17] et Gregorius Nyssenus[18] dicunt, "quaedam sunt corporales, quaedam animales": quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem: unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere: sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est *delectatio*, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium: quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium.

Ad primum ergo dicendum quod, cum oblectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversi-

---

[16] P.4 c.5.
[17] *De fide orth.* l.2 c.13: MG 94,929.
[18] NEMESIUS *De nat. hom.* c.18: MG 40,677

tas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem obiecti. Et sic delectationes animales, quae dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus, corporalibus, quae dicuntur solum delectationes: sicut et de concupiscentiis supra dictum est (q.30 a.3 ad 2).

Ad secundum dicendum quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis: ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem. Et sic secundum differentiam motus, est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum quod alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis: nam "laetitia" imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur "latitia"[19]; "exultatio" vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora: "iucunditas" vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium: non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

tenece de algún modo a la diversidad del objeto; y así las delectaciones animales, que se llaman también gozos, se distinguen de las corporales, que solamente se denominan delectaciones, de igual modo que antes se dijo acerca de las concupiscencias.

2. Diferencia similar se encuentra también entre las concupiscencias; de tal modo que la delectación corresponde a la concupiscencia, y el gozo al deseo, que parece pertenecer más bien a la concupiscencia animal. Y así, según la diferencia del movimiento, es también la diferencia en el reposo.

3. Los otros nombres que se dan a la delectación se establecen por razón de sus efectos: así se dice "alegría" por la dilatación del corazón, cual si se dijese "amplitud"; "regocijo", por las señales exteriores de la delectación interior, que se manifiesta exteriormente por cuanto el gozo interior salta al exterior; y el "júbilo" recibe esta denominación de ciertos especiales indicios o efectos de la alegría. Y, sin embargo, todos estos nombres parecen propios del gozo, pues no los aplicamos sino a las naturalezas racionales.

ARTICULO 4

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo [a]

Si hay delectación en el apetito intelectivo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo.

1. Dicit enim Philosophus, in I "Rhetoric."[20], quod "delectatio est motus quidam sensibilis". Sed motus sensibilis non est in parte intellectiva. Ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Praeterea, delectatio est passio quaedam. Sed omnis pas-

Dificultades. Parece que no hay delectación en el apetito intelectivo.

1. Dice el Filósofo que "la delectación es un cierto movimiento sensible". Pero el movimiento sensible no se da en la parte intelectiva. Luego tampoco la delectación.

2. La delectación es una pasión, y toda pasión reside en el apetito sen-

---

[a] Infra q.35 a.1; *Sent.* 1 d.45 a.1; 4 d.49 q.3 a.1 q.1 s.2.

[19] ISIDORUS, *Etymol.* l.10 c.1: ML 82,380-81.

[20] C.11 n.1 (BK 1369b33).

sitivo; luego la delectación no existe sino en el apetito sensitivo.

3. La delectación nos es común con los animales. Luego no existe sino en la parte que nos es común con ellos.

Por otra parte, se dice en un salmo: "Ten tu deleite en el Señor". Pero a Dios no puede llegarse con el apetito sensitivo, sino solamente con el intelectivo. Luego la delectación puede darse en el apetito intelectivo.

Respuesta. Según se ha dicho, a la aprehensión de la razón sigue una cierta delectación. Mas en la aprehensión de la razón no sólo se conmueve el apetito sensitivo por su aplicación a algo particular, sino también el apetito intelectivo o voluntad. Y, según esto, en el apetito intelectivo o voluntad hay una delectación que se denomina gozo, mas no delectación corporal.

La diferencia en la delectación de estos dos apetitos está en que la delectación del apetito sensible se verifica con alguna alteración corporal; mas la del apetito intelectivo no es otra cosa que un simple movimiento de la voluntad. En este sentido dice San Agustín que "el deseo y la alegría no son otra cosa que la voluntad en la consecución de las cosas que queremos".

Soluciones. 1. En esa definición del Filósofo, la palabra "sensible" se toma en sentido amplio por cualquier aprehensión, pues el mismo Aristóteles dice que "se da delectación en todos los sentidos, como igualmente en el entendimiento y la especulación". O puede decirse que lo que define es la delectación del apetito sensitivo.

2. La delectación, propiamente hablando, tiene carácter de pasión cuando está acompañada de alguna

slo est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Praeterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quae nobis et brutis communis est.

Sed contra est quod in Ps. 36,4 dicitur: "Delectare in Domino". Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appotitu intellectivo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), delectatio quaedam *sequitur* apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis, non solum commovetur appetitus sensitivus, per applicationem ad aliquid particulare; sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundum hoc, in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio quae dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali: delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus dicit, in XIV "De civ. Dei" [21], **quod "cupiditas et laetitia non est aliud quam voluntas in eorum consensione quae volumus".**

Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione Philosophi, "sensibile" ponitur communiter pro quacumque apprehensione. Dicit enim Philosophus in X "Ethic." [22], **quod "secundum omnem sensum est delectatio; similiter autem et secundum intellectum et speculationem". — Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.**

Ad secundum dicendum quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum

---

[21] C.6: ML 41,409.
[22] C.4 n.5 (BK 1174b20); S.TH., lect.5.

est cum aliqua transmutatione corporali. Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus, in VII "Ethic."[23], quod "Deus una simplici operatione gaudet". Et Dionysius dicit, in fine "Cael. hier."[24], quod "angeli non sunt susceptibiles nostrae passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis laetitiam".

Ad tertium dicendum quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis. Unde ibidem Dionysius dicit quod "sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum". Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis; sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

transmutación corporal, y de este modo no existe en el apetito intelectivo. Sólo se da en él como un simple movimiento; y así se encuentra también en Dios y en los ángeles. Por lo cual dice el Filósofo que "Dios goza con una sola y simple operación"; y Dionisio, que "los ángeles no son susceptibles de nuestra delectación pasible, sino que se congratulan con Dios mediante una alegría de incorrupción".

3. En nosotros hay no sólo una delectación que nos es común con los brutos, sino también la que nos es común con los ángeles. Por lo cual también Dionisio dice que "los hombres santos, muchas veces, son hechos partícipes de las delectaciones angélicas". De modo que la delectación existe en nosotros no solamente en el apetito sensitivo, que nos es común con los brutos, sino también en el apetito intelectivo, común a nosotros y a los ángeles.

ARTICULO 5

Utrum delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus *

Si las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales e inteligibles

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus.

1. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum, in X "Ethic."[25]. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt maiores.

2. Praeterea, magnitudo causae ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent for-

Dificultades. Parece que las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las espirituales e inteligibles.

1. Todos persiguen alguna delectación, según el Filósofo; pero son muchos más los que persiguen las delectaciones sensibles que las espirituales inteligibles. Luego las delectaciones corporales son más fuertes.

2. La magnitud de una causa se conoce por su efecto. Pero las delectaciones corporales producen efectos

---

* Infra q.35 a.1; *Sent.* 1 d.45 a.1; 4 d.49 q.3 a.1 q.ª1.2

[23] C.14 n.8 (BK 1154b26); S.TH., lect.14

[24] C.15 § 9: MG 3,340.

[25] C.2 n.1 (BK 1172b10); c.4 n.10 (BK 1175a10): S.TH., lect.2.6

más fuertes, "puesto que modifican el cuerpo y en algunos dan origen a locuras", como dice el Filósofo. Luego las delectaciones corporales son mayores.

3. Las delectaciones corporales se deben atemperar y refrenar a causa de su vehemencia, mientras que no conviene moderar las espirituales. Luego las delectaciones corporales son mayores.

Por otra parte, en un salmo se dice: "¡Cuán dulces son a mi paladar tus preceptos, más que la miel para mi boca!" Y el Filósofo: "La más grande delectación es la que proviene del ejercicio de la sabiduría".

Respuesta. Según ya se ha dicho, la delectación proviene de la unión conocida o sentida con la cosa conveniente. Mas debe observarse que las operaciones del alma, y en especial del alma sensitiva e intelectiva, como entender, sentir, querer y similares, no pasando a la materia exterior, son actos o perfecciones del operante, mientras que las acciones que terminan en la materia exterior son más bien acciones y perfecciones de la materia transformada, por cuanto el movimiento es "el acto de lo movido por el que mueve". Así, pues, dichas acciones del alma sensitiva e intelectiva son ellas mismas un bien del agente, y son también conocidas por el sentido y el entendimiento. Razón por la cual surge de ellas la delectación, y no sólo de sus objetos.

Si, pues, se comparan las delectaciones inteligibles con las sensibles en cuanto al deleite en las acciones mismas, como en el caso del conocimiento del sentido y en el del entendimiento, no hay duda que son mucho mayores la delectaciones inteligibles que las sensibles; pues mucho más se deleita el hombre en conocer algo con el entendimiento que en co-

tiores effectus: "transmutant enim corpus, et quibusdam insanias faciunt", ut dicitur in VII "Ethic."[20]. **Ergo delectationes corporales sunt fortiores.**

3. **Praeterea, delectationes corporales oportet temperare et refraenare, propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refraenare. Ergo delectationes corporales sunt maiores.**

Sed contra est quod dicitur in Ps. 118,103: "Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo". Et Philosophus dicit, in X "Ethic."[21], quod "maxima delectatio est quae est secundum operationem sapientiae".

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.1) dictum est, delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et huiusmodi: nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae; motus enim est "actus mobilis a movente". Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum vel intellectum. Unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex eorum obiectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo quam de hoc quod cognoscit aliquid

[20] C.3 n.7 (BK 1147a16); S.Th., lect.5.
[21] C.7 n.3 (BK 1177a25); S.Th., lect.10

sentiendo. Quia intellectualis cognitio et perfectior est: et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta: nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, in libro "De civ. Dei" [28].

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem: scilicet bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est malus quam corporale bonum; et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. — Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva.—Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei: intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam: obiectum enim intellectus est "quod quid est". Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus: unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu: unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior: quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehemen-

nocerlo por los sentidos, puesto que el conocimiento intelectual es más perfecto, y también nos es más conocido a causa de que reflexiona más sobre un acto que los sentidos. El conocimiento intelectual es asimismo más amado, porque ninguno hay que no quiera carecer primero de la vista corporal que de la intelectual, de la que están privadas las bestias y los dementes, según se expresa San Agustín.

Pero, aun comparadas en sí mismas, las delectaciones inteligibles espirituales son mayores que las sensibles corporales. Lo cual se prueba considerando las tres cosas que se requieren para la delectación, a saber: el bien que se une, aquel a quien se une y la unión misma. Pues el bien espiritual es mayor que el corporal y es más amado; de lo que es señal el que los hombres se abstengan de los más intensos deleites corporales por no perder su honor, que es un bien inteligible. Igualmente, la parte intelectiva es mucho más noble y más cognoscitiva que la parte sensitiva.—Y la unión del bien espiritual con el entendimiento es también más íntima, más perfecta y más firme. Es más íntima, porque el sentido se concreta a los accidentes exteriores de las cosas, al paso que el entendimiento penetra hasta su esencia, por ser el objeto del entendimiento "lo que la cosa es en sí misma". Es más perfecta, porque a la unión de lo sensible con el sentido va unido el movimiento, que es acto imperfecto; por cuya razón las delectaciones sensibles no se producen en un acto simultáneo, sino que hay en ellas algo que está sucediendo ya y algo que se espera ha de consumarse, como se nota en la delectación de los manjares y en las venéreas, en tanto que las inteligibles se realizan sin movimiento y, por lo mismo, en un acto simultáneo. Es también más firme, porque los objetos deleitables corporales son corruptibles y

[28] *De Trin.* l.14 c.14: ML 42,1051.

cesan presto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles.

Sin embargo, en lo referente a nosotros, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones. La primera, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles.—La segunda, porque, siendo las delectaciones sensibles pasiones del apetito sensitivo, se producen con alguna transformación corporal, lo que no sucede en las delectaciones espirituales, a no ser por cierta redundancia del apetito superior en el inferior.—La tercera, porque las delectaciones corporales se apetecen como una medicina contra los defectos o molestias corporales que dan origen a la tristeza. Por lo que las delectaciones corporales que sobrevienen a estas tristezas se sienten más y, en consecuencia, se reciben mejor que las delectaciones espirituales, que no tienen tristezas contrarias, como después se dirá.

Soluciones. 1. La mayoría persigue las delectaciones corporales porque los bienes sensibles son más y por mayor número conocidos, y también porque los hombres necesitan de las delectaciones como de medicina contra múltiples dolores y tristezas; y, como muchos de ellos no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a las corporales.

2. La transmutación del cuerpo proviene más bien de las delectaciones corporales, en cuanto son pasiones del apetito sensitivo.

3. Las delectaciones corporales afectan a la parte sensitiva, que es regulada por la razón; y de aquí la necesidad de ser moderadas y refrenadas por ésta. Pero las delectaciones espirituales son propias de la mente, que es la regla misma, y por esto son por sí mismas sobrias y moderadas.

tes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia.—Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali. Quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu in inferiorem.—Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur. Unde delectationes corporales, tristitiis huiusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales quae non habent tristitias contrarias, ut infra (q.35 a.5) dicetur.

Ad primum ergo dicendum quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota. Et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias: et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt proprie virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quae regulatur ratione: et ideo indigent temperari et refraenari per rationem. Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quae est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriae et moderatae.

ARTICULO 6

Utrum delectationes tactus sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus [a]

Si las delectaciones del tacto son mayores que las delectaciones de los otros sentidos

Ad sextum sic procedltur. Videtur quod delectatlones quae sunt secundum tactum, non sint maiores delectationibus quae sunt secundum allos sensus.

1. Illa enim delectatio videtur csso maxima, qua exclusa, omne gaudium cessat. Sed talis est delectatio quae est sccundum visum: dicitur enim Tob. 5,12: "Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?" Ergo delectatio quae est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Praeterea, "unlcuique flt delectabile illud quod amat", ut Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [29]. Sed "inter alios sensus maxime diligitur visus" [30]. Ergo delectatio quae est secundum visum, est maxima.

3. Praeterea, principium amicitiae delectabilis maxime est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxime delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [31], quod maximae delectationes sunt secundum tactum.

Respondeo dicendum quod, sicut iam dictum est [32], unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in principio "Metaphys." (l.c. nt.30), propter duo diliguntur: scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem. Unde et

Dificultades. Parece que las delectaciones procedentes del tacto no son mayores que las que provienen de los otros sentidos.

1. Parece ser la mayor aquella delectación que, excluída, hace cesar todo gozo. Pero tal delectación es la originada por la vista, pues se dice en la Sagrada Escritura: "¿Qué gozo puedo tener yo, que estoy en tinieblas y no veo la luz del cielo?" Luego la delectación procedente de la vista es la mayor entre las delectaciones sensibles.

2. "A cada uno le resulta deleitable aquello que ama", dice el Filósofo. Pero entre todos los sentidos se ama más al de la vista. Luego la delectación que de ella proviene es la mayor.

3. El principio de la amistad deleitable es principalmente la visión. Pero la causa de tal amistad es la delectación. Luego la mayor delectación parece ser la que proviene de la vista.

Por otra parte, dice el Filósofo que las mayores delectaciones son las del tacto.

Respuesta. Según ya se ha dicho, cada cosa, en cuanto es amada, se hace deleitable. Pero los sentidos, como dice el Filósofo, son amados por dos motivos, a saber: por causa del conocimiento y por razón de la utilidad. Y por eso, bajo uno y otro

---

[a] 2-2 q.141 a.4; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª2; *De malo* q.14 a.4 ad 1.

[29] C.11 n.2 (BK 1370b19); *Ethic.* 1 c.8 n.10 (BK 1099a8); S.Th., lect.13.
[30] *Metaph.* 1 c.1 n.1 (BK 980a21); S.Th., lect.1.
[31] C.10 n.9 (BK 1118a33); S.Th., lect.1.
[32] Q.25 a.2 ad 1; q.27 a.4 ad 1.

aspecto la delectación proviene de los sentidos. Mas, porque aprehender el conocimiento mismo como un cierto bien es propio del hombre, síguese que las primeras delectaciones de los sentidos, que son las que se refieren al conocimiento, son propias de los hombres, al paso que las delectaciones de los sentidos en cuanto se aman por su utilidad son comunes a todos los animales.

Si, pues, hablamos de la delectación de los sentidos por razón del conocimiento, es evidente que de la vista surge mayor delectación que de cualquier otro sentido.—En cambio, si hablamos de la delectación de los sentidos en razón de la utilidad, entonces la mayor delectación está en el tacto; porque la utilidad de las cosas sensibles se considera por orden a la conservación de la naturaleza animal, y a esta utilidad conducen más de cerca las cosas sensibles referentes al tacto, como conocedor que es de lo que concurre a la subsistencia del animal, como lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco y cosas semejantes. Por lo cual, bajo este aspecto, las delectaciones del tacto son mayores, como más próximas al fin. Y por eso también aun los animales, que no tienen delectación sensible sino por razón de la utilidad, no se deleitan por los otros sentidos sino en orden a lo sensible al tacto; "pues ni los perros gozan con el olor de las liebres ni el león con el mugido del buey, sino comiéndolos", según dice el Filósofo.

Siendo, pues, la delectación del tacto la mayor por razón de la utilidad, como lo es la de la vista en razón del conocimiento, quienquiera que las compare hallará que la delectación del tacto, en cuanto se halla comprendida dentro de los límites de la delectación sensible, es mayor en absoluto que la de la vista; porque es claro que lo natural en cada ser es lo más poderoso, y de este modo a las delectaciones del tacto

utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; ideo primae delectationes sensuum, quae scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriae hominum: delectationes autem sensuum inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus quae est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est maior delectatio quam secundum aliquem aliud sensum.—Si autem loquamur de delectatione sensus quae est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturae animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus: est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et huiusmodi. Unde secundum hoc, delectationes quae sunt secundum tactum, sunt maiores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus: "neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione", ut dicitur in III "Ethic." [22].

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi.—Sed si consideremus delectationes

[22] C. 10 n.7 (Bk 1118a18); S.Th., lect.19.

visus, secundum quod visus deservit intellectui; sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra (a.3) dictum est, significat animalem delectationem: et haec maxime pertinet ad visum. Sed delectatio naturalis maxime pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum quod visus maxime diligitur "propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit", ut ibidem dicitur (cf. nt.30).

Ad tertium dicendum quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio. Nam delectatio, et maxime quae est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis: visio autem est causa sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quae allicit ad amandum et ad concupiscendum eius delectationem.

se ordenan las concupiscencias naturales, como son las de la comida, venéreas y semejantes.—Pero, si consideramos las delectaciones de la vista en cuanto ésta sirve al entendimiento, entonces son más intensas, por la misma razón que las delectaciones intelectuales lo son más que las sensibles.

Soluciones. 1. El gozo, según antes se ha dicho, significa la delectación animal, y ésta pertenece principalmente a la vista. En cambio, la delectación natural corresponde principalmente al tacto.

2. Se estima más la vista "por razón del conocimiento, porque nos muestra muchas diferencias de las cosas", según el mismo Filósofo dice.

3. La delectación es causa del amor carnal de diverso modo que la vista. Pues la delectación, y principalmente la del tacto, es causa de la amistad deleitable a modo de fin, mientras que la vista es causa como de donde procede el principio del movimiento, en cuanto por la vista se imprime la imagen del objeto amable que induce a amarlo y a desear su delectación.

ARTICULO 7

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis

Si hay alguna delectación no natural

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis.

1. Delectatio enim in affectibus animae proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quae est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Praeterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed "omne violentum est contris-

Dificultades. Parece no haber delectación alguna no natural.

1. La delectación en los afectos del alma es proporcionada al reposo en los corporales. Pero el apetito natural del cuerpo no reposa sino en lugar a él connatural. Luego tampoco la quietud del apetito animal, que es la delectación, puede existir sino en algo connatural. Por consiguiente, ninguna delectación hay no natural.

2. Lo contrario a la naturaleza es lo violento, y "todo lo violento contrista", como dice el Filósofo. Luego

nada de lo que es contra la naturaleza puede ser delcitable.

3. Sentirse constituído en la propia naturaleza causa delectación, según consta de la definición del Filósofo antes aducida. Pero es natural a cada cosa ser constituída en su naturaleza, porque el movimiento natural es el que se ordena al término natural. Luego toda delectación es natural.

Por otra parte, dice el Filósofo que ciertas delectaciones son "enfermizas y contra la naturaleza".

Respuesta. Se dice natural lo que es conforme a la naturaleza, según se expresa el Filósofo. Mas la naturaleza del hombre puede tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto que el entendimiento y la razón constituyen lo principal de la naturaleza del hombre, pues por ella es constituído en su especie; y en este sentido pueden llamarse naturales las delectaciones de los hombres cifradas en aquello que les conviene según la razón; de modo que es natural al hombre deleitarse en la contemplación de la verdad y en los actos de las virtudes.—En un segundo sentido, puede considerarse la naturaleza en el hombre en cuanto contrapuesta a la razón; es decir, en lo que es común al hombre y a los otros animales, y especialmente lo que no obedece a la razón. Y en este sentido, las cosas que pertenecen a la conservación del cuerpo, ya individualmente, como la comida, bebida, lecho y semejantes; ya en cuanto a la especie, como el uso de los placeres venéreos, se dicen deleitables al hombre naturalmente.

Mas entre estas dos clases de delectaciones sucede que algunas son no naturales hablando en absoluto, pero connaturales bajo algún aspec-

tans", ut dicitur in V "Methaphys." [24]**. Ergo nihil quod est contra naturam, potest esse delectabile.**

3. Praeterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet ex definitione Philosophi supra (a.1) posita. Sed constitui in naturam, unicuique est naturale: quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [25]**, quod quaedam delectationes sunt "aegritudinales et contra naturam".**

Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II "Physic." [26]**. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem: sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini.—Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi: id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter.**

Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefa-

---

[24] L.4 c.5 n.2 (Bk 1015a28); S.Th., l.5 lect.6.
[25] C.5 n.1.3 (Bk 1148b18; b27); c.6 n.6 (Bk 1149b29); S.Th., lect.5.6.
[26] C.1 n.5 (Bk 192b35); S.Th., lect.1.

ciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum hulusmodi: vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum hulusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

to; porque acontece corromperse en algún individuo alguno de los principios naturales de la especie, y hacerse así accidentalmente natural a él lo que es contra la naturaleza de la especie, como es natural al agua caliente el calentar. Y así también sucede que lo que es contrario a la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón, ya en cuanto a la conservación del cuerpo, se hace connatural a un hombre determinado a causa de alguna corrupción de la naturaleza existente en él. Corrupción ésta o por parte del cuerpo (bien por enfermedad, de manera que a los que padecen fiebre lo dulce les parece amargo, y al contrario; bien a causa de una mala complexión, al modo que algunos se deleitan comiendo tierra, carbón o cosas semejantes) o también por parte del alma, como hay quienes por costumbre se deleitan en comer hombres, o en el comercio carnal con bestias o con varones, o en cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 8

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria

Si puede una delección ser contraria a otra

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria.

1. Passiones enim animae speciem et contrarietatem recipiunt secundum obiecta. Obiectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed "bonum malo contrarietur, et malum malo", ut dicitur in "Praedicamentis" [37], videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Praeterea, uni unum est contrarium, ut probatur in X "Me-

Dificultades. Parece que no hay delección contraria a otra.

1. Las pasiones del alma reciben la especie y oposición de su objeto, y el objeto de la delección es el bien. No siendo, por tanto, el bien contrario al bien, sino que "el bien contraría al mal y el mal al bien", como dice el Filósofo, parece que una delección no ha de ser contraria a otra.

2. Una cosa es sólo contraria a otra, como prueba el Filósofo. Pero

[37] C 8 n.22.23 (BK 13b36).

a la delectación es contraria la tristeza. Luego a la delectación no es contraria la delectación.

3. Si a una delectación es contraria otra, esto no proviene sino de la contrariedad de los objetos en los cuales uno se deleita. Pero esta diferencia es material, y la contrariedad establece diferencia formal, como dice el Filósofo. Luego no hay contrariedad entre una delectación y otra.

taphys". [38]. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Praeterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed haec differentia est materialis: contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in X "Metaphys". [39]. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Por otra parte, las cosas que dentro de un mismo género mutuamente se impiden son contrarias, como dice el Filósofo. Pero ciertas delectaciones mutuamente se impiden, según dice el mismo Aristóteles. Luego algunas delectaciones son entre sí contrarias.

Sed contra, ea quae se impediunt, in eodem genere existentia, secundum Philosophum [40], sunt contraria. Sed quaedam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in X "Ethic." [41]. Ergo aliquae delectationes sunt contrariae.

Respuesta. Según queda dicho, la delectación en las afecciones del alma es lo que el reposo en los cuerpos naturales. Y se dice que dos modos de reposo son contrarios cuando se hallan en términos opuestos, como "el reposo que está en alto al que está en bajo". De donde también resulte en las afecciones del alma que dos delectaciones sean contrarias.

Respondeo dicendum quod delectatio in affectionibus animae, sicut dictum est [42], proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duae quietes esse contrariae, quae sunt in contrariis terminis; sicut "quies quae est sursum, et quae est deorsum", ut dicitur V "Physic." [43]. Unde et contingit in affectibus animae duas delectationes esse contrarias

Soluciones. 1. La frase del Filósofo debe entenderse del bien y del mal en las virtudes y vicios, por cuanto se dan dos vicios contrarios, pero no una virtud contraria a otra. Pero, en otros órdenes de cosas, nada impide que dos cosas buenas sean contrarias entre sí, como lo cálido y lo frío, de las cuales una es buena para el fuego y otra para el agua. Y de este modo, una delectación puede ser contraria a otra. Mas esto no puede hallarse en el bien de la virtud, porque éste no se establece sino

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi est intelligendum secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis: nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria: sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquae. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur nisi per

---

[38] L.9 c.4 n.4 (Bk 1055a19); S.Th., l.10 lect.4.
[39] Ibid. n.1 (Bk 1055a3).
[40] *Physic.* 8 c.3 n.1 (Bk 262a11); S.Th., lect.16; *Metaphys.* 9 c.4 n.5 (Bk 1055a27); S.Th., lect.5.
[41] C.5 n.4 (Bk 1175b1); S.Th., lect.7
[42] Q.23 a.4.
[43] C.6 n.8 (Bk 230b18); S.Th., lect.10

convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animae, sicut quies naturalis in corporibus: est enim in aliquo convenienti et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta: tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentae appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta eiusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in V "Physic."[14]. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum quod ea in quibus delectamur, cum sint obiecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio obiecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supradictis patet (q.23 a.1.4; q.30 a.2).

por la conveniencia con algo único, que es la razón.

2. La delectación viene a ser en las afecciones del alma lo que el reposo natural en los cuerpos, pues consiste en alguna cosa conveniente y como connatural. La tristeza, en cambio, es como un reposo violento, pues lo triste repugna al apetito animal, como el lugar de reposo violento al apetito natural. Ahora bien, al apetito natural se opone, ya el reposo violento del mismo cuerpo, ya el reposo natural de otro. Por eso a la delectación se opone tanto la delectación como la tristeza.

3. Las cosas en que nos deleitamos, como objetos que son de la delectación, no solamente constituyen diferencia material, sino también formal si ofrecen diversa razón de deleite; pues la razón diversa del objeto diversifica la especie del acto o de la pasión, como quedó demostrado anteriormente.

[14] C.6 n.8.12 (Bk 230b18; 231a13); S. Th., lect.10.

INTRODUCCION A LA CUESTION 32

DE LA CAUSA DE LA DELECTACION

Santo Tomás trata de las causas de la delectación en esta cuestión de la *Suma* y en el comentario a las *Sentencias* [1]. Cuando escribió las *Sentencias* (1256), aún no conocía la *Retórica* [2] de Aristóteles, donde el Filósofo trata ex profeso del deleite y sus causas, sino sólo la *Etica a Nicómaco* y la *Psicología* de Avicena, que, como buen médico, se extiende en lo relativo a la fisiología del deleite.

Santo Tomás en las *Sentencias*, conforme al doble elemento cuasi formal y cuasi material, distribuye las causas de la delectación en causas psicológicas y fisiológicas. Las primeras son causas *per se* del deleite actual, y las segundas son sólo causas del deleite *potencial*, o, más bien, de la disposición al deleite actual. Incluye en el primer grupo las señaladas por Aristóteles en la *Etica*, y en el segundo las que traía Avicena.

Mientras escribía la *Suma Teológica*, Santo Tomás conoció la *Retórica* de Aristóteles, donde se expone de un modo descriptivo, copioso y con repeticiones las causas objetivas de la delectación, enumerándose hasta veinticuatro, de manera un tanto difusa y poco precisa, dada la índole de la obra, escrita más para persuadir que para enseñar. Se requería, por tanto, una nueva elaboración y coordinación, según las exigencias propias de la materia que se había de tratar; y esto es lo que hizo el santo Doctor en este lugar, reduciendo a sistema todo aquello que se encontraba disperso y desordenado en Aristóteles, dejando ahora de lado a Avicena.

El orden de los artículos de esta cuestión no aparece fácilmente. Juan de Santo Tomás y antes Cayetano y Conrado Koellin lo establecen de distintos modos. Aquí nos basta, sin meternos en la exposición y comparación del orden propuesto por cada uno de ellos, establecerlo de la siguiente sencilla manera. La causa de la delectación puede ser doble: inmediata o perceptiva, de la cual habla Santo Tomás en los seis primeros artículos; y mediata, remota o dispositiva, de la cual trata en los dos últimos.

1. La causa propia e inmediata de la delectación es la operación perfecta no impedida. El santo Doctor la llama en el principio del artículo causa *propia* y *primera*, es decir, máxima y no por otra; en las *Sentencias* la llama la *sola* causa [3].

La fórmula que Santo Tomás trae en el *sed contra* es de Aristóteles [4], que define la delectación genéticamente, diciendo que es «una operación connatural no impedida».

Una vez aclarado este punto, fácilmente se deduce que para la delec-

---

[1] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[2] *Rhet.* 1 c.11.
[3] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[4] *In Ethic.* 7 c.12 n.3.

tación se requieren tres elementos: el bien conveniente o connatural al que se deleita, la consecución de este bien por el delectante, o conjunción real con él, y el conocimiento de este bien y de su posesión. Estos tres elementos *primo et per se* concurren en toda operación perfecta no impedida.

Ciertamente, la operación perfecta no impedida constituye un bien conveniente o connatural, pues «lo último y perfectísimo que hay en cada cosa es su operación; de donde toda forma inherente se compara a la operación del mismo modo que la potencia al acto, por lo cual la forma se dice acto primero, como la ciencia; y la operación acto segundo, como el considerar» [5]. La operación, por lo tanto, no impedida, sino expedita, es el sumo bien y perfección del operante en cuanto tal; la operación es su fin, por aquello de que cada cosa es por su operación; y si alguna vez los fines obran, como en las operaciones transeúntes, no son fines formalmente, a no ser en cuanto caen bajo las operaciones y en cuanto que se refieren a otras operaciones inminentes como a un fin ulterior [6]. Además, la delectación es algo vital e inmanente, y por lo tanto operación deleitable.

De igual modo, la consecución o posesión del bien conveniente se hace formalmente por una operación posesiva de él, pues «tener una cosa no es sino usar de ella, o al menos poder usar de ella, y esto se consigue mediante una operación» [7].

La percepción o conocimiento, tanto del bien conveniente como de su posesión, consiste en una operación perfecta y no impedida, porque, como dice el santo Doctor, «nuestro ser y nuestro vivir y todos los actos propios están como *descansando* en nosotros, y la sola operación existe en nosotros como *in fieri;* en la misma operación percibimos tanto nuestro ser como nuestro vivir, y de ahí que en el obrar nos deleitamos, como en el vivir y sentir y actos semejantes, en los cuales se indica de algún modo nuestro ser y vivir» [8].

Sin embargo, *per accidens,* la operación es laboriosa, en cuanto que lleva consigo fatiga, sobre todo en las obras corporales, donde, propiamente hablando, no hay hábitos que puedan hacer la operación fácil y perfecta; además, como los órganos corporales poseen una virtud limitada, ésta se consuma con la operación, lo que es causa de la fatiga. En las obras intelectuales, por razón de la cooperación instrumental de los órganos, también se siente fatiga, como claramente demuestra la experiencia.

Por esta razón, el ocio y la quietud y el juego y otras distracciones son deleitables *per accidens,* «en cuanto quitan el cansancio que causa el trabajo» [9].

La causa de la delectación *humana,* especialmente de la carnal, es la mutación, es decir, cierta actividad connatural y proporcional a la naturaleza humana, porque el bien que es connatural al hombre exige una mutación, ya que este bien, por ser *físico,* es esencialmente mudable y no puede alcanzar su perfección sino por un movimiento. Por parte del hombre mismo, el bien connatural exige cierta mutación, porque tanto en lo que se refiere al cuerpo como al alma, y a los sentidos como al entendimiento y a los afectos, el hombre es mudable; por eso unos bie-

---

[5] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[6] 1-2 q.32 a.1 ad 2.
[7] Ibid., ad 1.
[8] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.
[9] 1-2 q.32 a.1 ad 3.

nes son convenientes a los niños, otros a los adolescentes o a los ancianos; unos a las mujeres y otros a los hombres, etc.

Finalmente, la percepción del bien connatural ha de darse con mutación, ya que nuestros sentidos no pueden percibirlo todo él a un tiempo, y nuestra razón naturalmente es móvil y discursiva. Por lo cual no podemos sufrir la monotonía y amamos cierta variedad. Sin embargo, las cosas a las que el hombre se acostumbra son también causa de deleite, ya que la costumbre llega a constituir como una segunda naturaleza; y por eso dice Santo Tomás que «de una misma causa connatural nace la costumbre deleitable y el movimiento» [10].

2. Parcial e imperfectamente, otras pasiones del concupiscible, como el amor y el deseo, la esperanza y la memoria, son causas de delectación. El amor, porque realiza la unión o connaturalidad del amante en el amado, y goza con el bien de la persona amada [11]; el deseo, en cuanto aumenta el amor y la sed del bien deleitable; la esperanza también es causa de la delectación, «en cuanto que implica una certeza fiducial de la presencia real del bien delectante, que no implican ni el amor ni la concupiscencia» [12], y por lo mismo aumenta el amor y el deseo y de algún modo hace presente la cosa amada y esperada; finalmente, la memoria causa el deleite, en cuanto que el bien pasado lo hace de nuevo como presente intencionalmente, aunque con menos rigor que la esperanza, ya que por la memoria no se puede alcanzar el bien que deleita, como ocurre con la esperanza.

También la tristeza es *per accidens* causa de la delectación, en cuanto que trae el recuerdo de la delectación pretérita o el conocimiento de la cosa amada, de cuya ausencia uno se entristece; y pensar en el bien amado es causa de delectación. Además, la tristeza moderada, a modo de penitencia, fomenta la esperanza de la condonación y de la amistad de Dios, y por eso los apóstoles «iban gozosos a presencia del tribunal, porque habían sido encontrados dignos de padecer contumelia por el nombre de Cristo» [13]. También la tristeza pasada y recordada produce deleite, pues carecer de un mal que se padeció es un cierto bien; y en este sentido se dice que los mártires tendrán un gozo accidental, a causa de la lucha y dolores que sufrieron por Cristo.

3. Por último, el obrar sobre otros es también causa de deleite. El influjo sobre otros podemos ejercerlo de muy diversos modos: beneficiándolos, arguyendo contra sus errores, venciéndolos en lucha o perjudicándolos de alguna manera [14]. Beneficiar a otros es causa de deleite, porque la beneficencia es acto de amor, y el amor juzga el bien del amigo como propio, y, por consiguiente, el bienhechor se deleita en el bien que produce como en un bien propio. En cuanto a los otros modos de obrar, como son el vencer, argüir y castigar, pueden ser causa de delectación por dos motivos: uno, en cuanto son un beneficio, por lo mismo que suprimimos el mal de otro venciéndole y castigándole; y suprimir el mal de otro por medio de nuestra obra es beneficiarle. Además, el argüir y corregir es propio de superiores, y mientras la acción nos hace sentirnos superiores, nos es causa de deleite. El vencer a otro es también naturalmente deleitable, «en cuanto por ello se produce en el hombre la estimación de la propia excelencia, y por eso todos los juegos en los que hay contienda que pueda ser seguida de victoria son deleitables en grado máximo y universalmente, en cuanto que en todas las

---

[10] Ibid., a.2 ad 3.
[11] 2-2 q.2 a.1.
[12] 1-2 q.32 a.3 ad 3.
[13] Act. 5,4.
[14] 1-2 q.32 a.6 ad 3.

contiendas hay esperanza de victoria» [15]. Airarse y castigar también son causa de delectación, en cuanto que borran la aparente inferioridad por la ofensa inferida y llevan consigo esperanza de librarse de esta inferioridad mediante el castigo que se puede infligir al ofensor.

En conclusión, beneficiar a otro es *per se* causa de la delectación; pero perjudicarle no es *per se* deleitable, «a no ser en cuanto parece pertenecer al bien propio» [16], que es lo que más amamos y en lo que encontramos mayor deleite.

4. La causa mediata o dispositiva de la delectación es doble: una, por parte del objeto deleitable, y otra, por razón del sujeto que se deleita. De la primera podemos decir que, propiamente hablando, la causa mediata de la delectación es la semejanza del delectante y lo deleitable; *per accidens*, en cambio, puede ser causa de fastidio o abominación. La razón de lo primero es porque la semejanza, como ya dijimos, es causa del amor y éste va seguido de la delectación. Sin embargo, *per accidens*, la semejanza puede ser causa de fastidio, tanto por el exceso de acción en lo semejante—especialmente cuando se trata de bienes corporales—como por contrariedad directa respecto del bien propio que máximamente se apetece; en este sentido se dice que «el alfarero odia al alfarero».

Por parte del sujeto que se deleita, la causa mediata del deleite es doble: psicológica—que es la admiración—y fisiológica—que es el temperamento y la disposición personal—. La admiración es causa de deleite, porque la investigación de su objeto, que es lo raro y lo nuevo, nos es connatural en cuanto racionales y, por lo tanto, deleitable. La disposición orgánica congénita o adquirida del sujeto es causa dispositiva de la delectación. Mayor aptitud para la delectación tienen los temperamentos sanguíneos que los melancólicos; sin embargo, éstos suelen desear más vehementemente los deleites corporales, como mitigación de sus tristezas. Los niños y los jóvenes buscan mayormente los deleites corporales, tanto por la necesidad de sus naturalezas cuanto por la impotencia para alcanzar los deleites puramente espirituales, que sólo se dan en los sabios y virtuosos. Los que padecen tristeza desean los deleites que son semejantes no precisamente a la tristeza, sino a la indigencia, que es la potencia de deleitarse [17]. En una palabra, podemos decir que aquellos hombres y edades en los cuales la vida sensitiva está aún poco dominada son fáciles para los deleites y tristezas corporales, ya que son muy mudables en cuanto a la imaginación y al efecto; por el contrario, los hombres y edades en los que la razón y voluntad dominan son más difíciles para ellos, y fáciles, en cambio, para los deleites y tristezas espirituales.

---

[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] 1-2 q.32 a.7 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2; cf. *In Ethic.* 7 lect.14 n.1529-1532

CUESTION 32

(In octo articulos divisa)

De causa delectationis

De la causa de la delectación

Corresponde ahora tratar de la causa de la delectación. Acerca de esto se han de averiguar ocho cosas:

Primera: si la operación es la causa propia de la delectación.

Segunda: si el movimiento es causa de delectación.

Tercera: si lo son la esperanza y la memoria.

Cuarta: si lo es la tristeza.

Quinta: si las acciones de otros son para nosotros causa de delectación.

Sexta: si hacer bien a otro es causa de delectación.

Séptima: si la semejanza es causa de deleite.

Octava: si es igualmente causa de deleite la admiración.

Deinde considerandum est de causis delectationis (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo: utrum motus sit causa delectationis.

Tertio: utrum spes et memoria.

Quarto: utrum tristitia.

Quinto: utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sexto: utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo: utrum similitudo sit causa delectationis.

Octavo: utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULO 1

Utrum operatio sit causa propria delectationis *

Si la operación es la causa propia de la delectación

Dificultades. Parece que la operación no es causa propia y primera de la delectación.

1. Según dice el Filósofo, "deleitarse consiste en que el sentido padezca algo", toda vez que para la delectación se requiere el conocimiento, según se ha dicho. Pero antes que las operaciones se conocen sus objetos. Luego la operación no es la causa de la delectación.

2. La delectación consiste principalmente en la posesión del fin, que es lo que ante todo se desea. Pero no siempre la operación es el fin, sino que algunas veces lo es la obra mis-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis.

1. Ut enim Philosophus dicit, in "Rhetorio." [1], "delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur": requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (q.31 a.1). Sed per prius sunt cognoscibilia obiecta operationum quam ipsae operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Praeterea, delectatio potissime consistit in fine adepto: hoc enim est quod praecipue concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque

---

* *Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.

[1] C.11 n.6 (BK 1370a27).

ipsum operatum. Non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Praeterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Haec autem sunt delectabilia, ut dicitur in I "Rhetoric." [2] Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VII [3] et X "Ethic." [4], quod "delectatio est operatio connaturalis non impedita".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.31 a.1), ad delectationem duo requiruntur: scilicet consecutio boni convententis, et cognitio huiusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit: nam actualis cognitio operatio quaedam est; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. Ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa obiecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum coniunguntur nobis; vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias vel honorem vel aliquid huiusmodi; quae quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit, in II "Polit." [5], "magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium; quae procedit ex naturali amore alicuius ad seipsum". Habere autem huiusmodi nihil est aliud quam uti eis, vel posse uti. Et hoc per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

ma que se ejecuta. Luego la operación no es la causa propia y "per se" de la delectación.

3. El ocio y descanso indican el cesar en la operación. Pero ambas cosas son deleitables, conforme dice el Filósofo; luego la operación no es la causa propia de la delectación.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la delectación es la operación connatural no impedida".

Respuesta. Según dejamos dicho, para la delectación se requieren dos cosas: la consecución del bien conveniente y el conocimiento de esta posesión. Y ambas consisten en una operación; pues el conocimiento actual es una operación, y mediante una operación obtenemos el bien que nos es proporcionado. La misma operación propia es también un bien conveniente. De donde se desprende que toda delectación sigue a alguna operación.

Soluciones. 1. Los objetos de las operaciones no son deleitables en cuanto se unen a nosotros, ya por sólo el conocimiento, como cuando nos deleitamos en la consideración o a la vista de algunas cosas; ya de cualquier otro modo simultáneamente con el conocimiento, como cuando uno se deleita en conocer que posee cualquier bien, por ejemplo, riquezas u honores o algo semejante, los cuales ciertamente no serían deleitables si no se aprehendiesen como poseídos. Pues, como dice el Filósofo, "gran delectación lleva consigo el juzgar que algo es propio, lo cual proviene del amor natural de uno a sí mismo". Mas poseer de este modo no es otra cosa que usar de las cosas o poder usar de ellas; y esto se verifica por alguna operación. Luego es evidente que toda delectación se reduce a una operación como a su causa.

---

[2] C.11 n.4 (BK 1370a14).
[3] C.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 n.2 (BK 1153b9); S.TH., lect.12.13.
[4] C.4 n.5 (BK 1174b20); S.TH., lect.6.
[5] C.2 n.6 (BK 1263a40); S.TH., lect.4

2. Aun en los casos en que no son el fin las operaciones, sino las mismas cosas realizadas, éstas son deleitables en cuanto poseídas o realizadas; lo cual se refiere a algún uso u operación.

3. Las operaciones son deleitables en cuanto son proporcionadas y connaturales al operante. Mas, siendo finita la potencia humana, la operación le es proporcionada según determinada medida. Por consiguiente, si la excede, ya no será proporcionada ni deleitable, sino más bien laboriosa y contristadora. Así, el ocio y el juego y otras cosas que se refieren al reposo, son deleitables en cuanto ahuyentan la tristeza que resulta del trabajo.

Ad secundum dicendum quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata, ipsa operata sunt delectabilia inquantum sunt habita vel facta. Quod refertur ad aliquem usum vel operationem.

Ad tertium dicendum quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatae et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, iam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attaedians. Et secundum hoc, otium et ludus et alia quae ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quae est ex labore.

ARTICULO 2

Utrum motus sit causa delectationis "

Si el movimiento es causa de la delectación

Dificultades. Parece que el movimiento no es causa de delectación.

1. Según antes se ha dicho, el bien conseguido y presente es causa de la delectación; por lo que dice el Filósofo que la delectación no se compara a la generación, sino a la operación de la cosa ya existente. Mas lo que se mueve hacia otra cosa, no la posee todavía, sino que se halla como en vía de generación respecto de ella, en el sentido de que a todo movimiento acompañan generación y corrupción, como dice también Aristóteles. Luego el movimiento no es causa de la delectación.

2. El movimiento lleva necesariamente al cansancio y la fatiga en las obras. Pero las operaciones, por el hecho mismo de ser laboriosas y fatigosas, no son deleitables, sino más bien aflictivas. Luego el movimiento no es causa de la delectación.

Ad secundum sic procedituir. Videtur quod motus non sit causa delectationis.

1. Quia, sicut supra dictum est (q.31 a.1), bonus praesentialiter adeptum est causa delectationis: unde Philosophus, in VII "Ethic." [6], dicit quod delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei iam existentis. Id autem quod movetur ad aliquid, nondum habet illud; sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adiungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VII "Physic." [7] Ergo motus non est causa delectationis.

2. Praeterea, motus praecipue laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes, ex hoc quod sunt laboriosae et lassantes, non sunt delectabiles sed magis afflictivae. Ergo motus non est causa delectationis.

---

[6] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.2 ad 3.

[6] C.12 n.3 (Bk 1153a12); S.Th., lect.12.

[7] C.3 n.4 (Bk 254a10). S.Th., lect.6

3. Praeterea, motus importat innovationem quandam, quae opponitur consuetudini. Sed "ea quae sunt consueta, sunt nobis delectabilia", ut Philosophus dicit, in I "Rhetoric."[8] Ergo motus non est causa delectationis.

3. El movimiento implica cierta innovación, que se opone a la costumbre. Pero "las cosas habituales nos son deleitables", como dice el Filósofo. Luego el movimiento no es causa de delectación.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VIII "Confess."[9]: "Quid est hoc Domine Deus meus, cum tu aeternum tibi tu ipse sis gaudium; et quaedam de te circa te semper gaudeant; quod haec rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?" Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

Por otra parte, dice San Agustín: "¿Qué es esto, Señor, Dios mío, que, siendo tú gozo eterno de ti mismo y gozando siempre de ti las criaturas que se hallan junto a ti, esta parte de cosas goce alternativamente con el defecto y el medro, con los agravios y las reconciliaciones?" De donde se deduce que los hombres gozan y se deleitan con ciertas alternativas; y, por lo tanto, parece ser el movimiento causa de delectación.

Respondeo dicendum quod ad delectationem tria requiruntur: scilicet duo quorum est coniunctio delectabilis; et tertium, quod est cognitio huius coniunctionis. Et secundum haec tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic."[10] et in "Rhetoric."[11] Nam ex parte nostra qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit nobis conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in aestate.—Ex parte vero boni delectantis quod nobis coniungitur, fit etiam transmutatio delectabilis. Quia actio continuata alicuius agentis auget effectum: sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit. Et ideo quando continuata praesentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio eius delectabilis.—Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cum ergo

Respuesta. Para la delectación se requieren tres cosas, a saber: dos que establecen la unión deleitable; y la tercera, conocimiento de esta unión. Y por razón de las tres, el movimiento se hace deleitable, como dice el Filósofo. En efecto: por parte de nosotros, que nos deleitamos, la transmutación se nos hace deleitable, porque nuestra naturaleza es mudable; y por eso lo que al presente nos conviene no nos será conveniente después; como el calentarse al fuego es conveniente al hombre en el invierno y no en el estío.—Por relación al bien que nos deleita y que se nos une, se hace también deleitable la mutación, porque la acción continuada de un agente aumenta el efecto: así, cuanto más tiempo está alguno cerca del fuego, más se calienta y se seca. Mas como la disposición natural consiste en determinada medida, cuando la presencia continuada del objeto deleitable sobrepasa esa medida, deja de ser deleitable.—Por parte del mismo conocimiento, porque el hombre desea el conocimiento total y perfecto de algo; y no siéndole posible en algunas cosas la apre-

[8] C.11 n.3.19 (BK 1370a3; 1371a24).
[9] C.3: ML 32,752.
[10] C.14 n.8 (BK 1154b28); S.Th., lect 11
[11] C.11 n.20 (BK 1371a25)

hensión simultánea del todo, le deleita en éstas el cambio, por el que pase una y sobrevenga otra, llegando así a conocer el todo. Por lo cual dice San Agustín: "No quieres que las sílabas se paren, sino que vuelen, para que vengan las otras y así oigas el conjunto. Así acontece con todas las cosas que componen un todo y cuyas partes todas que lo forman no existen al mismo tiempo, las cuales más nos deleitan todas juntas que no cada una de ellas, de ser posible sentirlas todas".

Si hay, por tanto, alguna cosa cuya naturaleza sea intransmutable, sin que pueda darse exceso en la disposición natural por su permanencia deleitable, y pueda contemplarse simultáneamente todo lo deleitable de la misma, no se dará respecto de ella transmutación deleitable. Y cuanto las otras delectaciones más se acercan a esto, tanto más pueden prolongarse.

Soluciones. 1. Lo que se mueve, aunque no posea perfectamente aquello hacia lo cual se mueve, comienza, sin embargo, a poseerlo en parte; y en tal sentido, el mismo movimiento tiene algo de delectación, aunque no perfecta, por cuanto las delectaciones más perfectas se hallan en las cosas inmóviles. El movimiento se hace también deleitable en cuanto por él se hace conveniente lo que antes no lo era, conforme a lo dicho antes.

2. El movimiento produce molestia y cansancio en cuanto excede la natural disposición, y así el movimiento no es deleitable sino en cuanto remueve lo que contraría a la disposición natural.

3. Lo habitual llega a ser deleitable en cuanto que pasa a ser natural, pues la costumbre es como una segunda naturaleza. Y el movimiento es deleitable, no porque se aparta de lo acostumbrado, sino más bien por-

aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit, in IV "Confess." [12]**: "Non vis utique stare syllabam, sed transvolare, ut aliae veniant, et totum audias. Ita semper omnia ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia."**

Si ergo sit aliqua res cuius natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis; et quae possit totum suum delectabile simul intueri: non erit ei transmutatio delectabilis. Et quanto aliquae delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecto id ad quod movetur, incipit tamen iam aliquid habere eius ad quod movetur: et secundum hoc, ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione: nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam officitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale: nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo

[12] C.11 : ML 32,700

receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quae posset provenire ex assiduitate alicuius operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, et motus.

que impide la corrupción de la disposición natural que podría provenir de la continuidad en determinada operación. Y así por causa de la misma connaturalidad, se originan la costumbre deleitable y el movimiento.

ARTICULO 3

Utrum spes et memoria sint causae delectationis [a]

Si la esperanza y la memoria son causas de delectación

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod memoria et spes non sint causae delectationis.

1. Delectatio enim est de bono praesenti, ut Damascenus dicit [13]. Sed memoria et spes sunt de absenti: est enim memoria praeteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Praeterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis: dicitur enim Prov. 13,12: "Spes quae differtur, affligit animam." Ergo spes non est causa delectationis.

3. Praeterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom. 12,12: "Spe gaudentes", et in Ps. 76,4: "Memor fui Dei, et delectatus sum."

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex praesentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid praesens nobis dupliciter: uno modo, secundum cognitionem, prout scl-

Dificultades. Parece que la memoria y la esperanza no son causas de delectación.

1. La delectación tiene por objeto el bien presente, como dice el Damasceno. Pero de la memoria y la esperanza lo es el bien ausente, pues la memoria se refiere a lo pasado, y la esperanza a lo futuro. Luego la memoria y la esperanza no son causa de delectación.

2. Una misma cosa no es causa de contrarios. Pero la esperanza es causa de aflicción, pues dice la Escritura: "La esperanza que se dilata, aflige al alma". Luego la esperanza no es causa de delectación.

3. Como la esperanza, así también la concupiscencia y el amor convienen con la delectación en referirse al bien. Luego no debe asignarse como causa de delectación la esperanza, con preferencia a la concupiscencia o al amor.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Gozosos por la esperanza"; y también: "Me acordé de Dios y me deleité".

Respuesta. La delectación proviene de la presencia del bien conveniente, en cuanto es sentida o se percibe de alguna manera. Pero una cosa nos está presente de dos modos: uno, en cuanto al conocimiento, es decir, con-

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1 ad 3; *Metaph.* 12 lect.8

[13] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929

forme el objeto conocido está por su imagen en el sujeto que lo conoce; otro, en cuanto a la realidad, esto es, según que una cosa está realmente unida a otra, ya en acto o ya en potencia, por cualquier modo de unión. Y puesto que la unión en cuanto a la realidad es mayor que la unión en cuanto a semejanza, cual es la del conocimiento, y también es mayor la unión en acto que en potencia, por eso la delectación máxima es la que se verifica por el sentido, la cual requiere la presencia del objeto sensible. La delectación de la esperanza tiene el segundo grado, pues en ella no es sólo deleitable la unión en virtud del conocimiento, sino también por la facultad o posibilidad de conseguir el bien deleitable; y el tercer grado le tiene la delectación de la memoria, que resulta únicamente de la unión con lo conocido.

Soluciones. 1. La esperanza y la memoria se refieren a las cosas de hecho ausentes, pero en algún sentido presentes, o por la sola aprehensión, o por la aprehensión y el poder, en la estimación al menos, de adquirirlas.

2. Nada impide que una misma cosa sea bajo diversos conceptos causa de efectos contrarios. Y así la esperanza, en cuanto estima presente el bien futuro, causa delectación; pero en cuanto carece de su presencia real, produce aflicción.

3. El amor y la concupiscencia producen delectación, pues todo lo amado se hace deleitable al amante, por ser el amor una especie de unión o connaturalidad del amante con el amado. Igualmente, todo lo que se desea es deleitable a quien lo desea, puesto que la concupiscencia es principalmente apetito de delectación. Pero la esperanza, en cuanto implica alguna certidumbre de la presencia real del bien que deleita, que no llevan consigo ni el amor ni la concu-

lloet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo, secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conlungitur, vel actu vel potentia, secundum quemcumque conlunctionis modum. Et quia maior est conlunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis: itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia: ideo maxima est delectatio quae fit per sensum, qui requirit praesentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis conlunctio, secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel potestatem adipiscendi bonum quod delectat. Tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quae habet solam coniunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum quod spes et memoria sunt quidem eorum quae sunt simpliciter absentia, quae tamen secundum quid sunt praesentia: scilicet vel secundum apprehensionem solam; vel secundum apprehensionem et facultatem, ad minus aestimatam.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet idem, secundum diversa, esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet praesentem aestimationem boni futuri, delectationem causat: inquantum autem caret praesentia eius, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum quod etiam amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti: eo quod amor est quaedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti: cum concupiscentia sit praecipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quandam certitudinem realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis

ponitur causa delectationis quam illa. Et similiter magis quam memoria, quae est de eo quod iam transiit.

piscencia, se considera ser más causa de delectación que éstas; e igualmente más que la memoria, que es de lo ya pasado.

ARTICULO 4

Utrum tristitia sit causa delectationis

Si la tristeza es causa de delectación

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis.

1. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis.

2. Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristitia memorata sunt causa doloris, et non delectationis.

3. Praeterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est (q.29 a.2). Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in Ps. 41,4 dicitur: "Fuerunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte". Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrimae, quae ex tristitia oriuntur, possunt esse delectabiles.

Respondeo dicendum quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia siquidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur: et tamen de sola eius apprehensione delectatur.—Memoria autem tristitiae fit causa delectationis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni: unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliqui-

Dificultades. Parece que la tristeza no es causa de delectación.

1. Un contrario no es causa de su contrario. Pero la tristeza es contraria a la delectación. Luego no es su causa.

2. Los contrarios producen efectos contrarios. El recuerdo de cosas deleitables es causa de delectación. Luego el recuerdo de las cosas tristes es causa de dolor y no de delectación.

3. La tristeza es a la delectación lo que el odio respecto del amor. Pero el odio no es causa del amor, sino al contrario, según dejamos dicho. Luego la tristeza no es causa de delectación.

Por otra parte, se lee en la Escritura: "Mis lágrimas me han servido de pan día y noche". Por pan se entiende el sustento de la delectación. Luego las lágrimas, que se originan de la tristeza, pueden ser deleitables.

Respuesta. La tristeza puede considerarse de dos maneras: una, en cuanto se halla en acto; otra, en cuanto está en la memoria. De una y otra manera la tristeza puede ser causa de delectación. La tristeza existente en acto lo es en cuanto que trae a la memoria la cosa amada, de cuya ausencia uno se contrista, mientras que con la sola aprehensión de ella se deleita.—El recuerdo de la tristeza se constituye en causa de delectación por la evasión consiguiente, pues se considera como un bien el carecer de un mal; y por eso, cuando el hombre

conoce haberse liberado de algunas cosas tristes y dolorosas, acrécese en él la materia del gozo. Conforme a lo cual dice San Agustín que "muchas veces recordamos alegres las cosas tristes, y en la salud los dolores; y entonces más nos alegramos y contentamos". Y en otro lugar: "Cuanto mayor ha sido el peligro en el combate, tanto más intenso es el gozo en el triunfo".

Soluciones. 1. Lo contrario es algunas veces "per accidens" causa de su contrario, como lo frío calienta a veces, según dice el Filósofo; y del mismo modo la tristeza es "per accidens" causa de delectación, en cuanto por ella se aprehende algo deleitable.

2. El recuerdo de cosas tristes, en cuanto son tristes y contrarias a las deleitables, no produce delectación, pero sí en cuanto que el hombre se ve libre de ellas. Y de igual manera, el recuerdo de las cosas deleitables, por el hecho de haberse perdido, puede causar tristeza.

3. También el odio puede ser "per accidens" causa del amor, a la manera que algunos se aman por cuanto odian una misma cosa.

bus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Augustinus dicit, XXII "De civ. Dei"[14], quod "saepe laeti tristium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius laeti et grati sumus". Et in VIII "Confess."[15] dicit qnod "quanto maius fuit periculum in proelio, tanto malus erit gaudium in triumpho".

Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii: sicut "frigidum quandoque calefacit", ut dicitur in VIII "Physic."[16]. Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicuius delectabilis.

Ad secundum dicendum quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem: sed inquantum ab eis homo liberatur. Et similiter memoria delectabilium, ex eo quod sunt amissa potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris: prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et eiusdem.

ARTICULO 5

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis

Si las acciones de otros nos son causa de delectación

Dificultades. Parece que las acciones de otros no son para nosotros causa de delectación.

1. La causa de la delectación es el bien propio que nos está unido. Pero las operaciones de los otros no nos están unidas. Luego no nos son causa de deleite.

2. La operación es el bien propio del que obra. Si las operaciones de otros nos son causa de deleite, por

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa.

1. Causa enim delectationis est proprium bonum coniunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis coniunctae. Ergo non sunt nobis causá delectationis.

2. Praeterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint no-

---

[14] Cf. GREGORIUM, *Moral.* l.4 c.36: ML 75,678.
[15] C.3: ML 32,752
[16] C 1 n.8 (BK 251a31); S.TH., lect.2.

bis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa. Quod patet esse falsum.

3. Praeterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato: unde dicitur in II "Ethic." [17], quod "signum generati habitus oportet accipere flentem in opere delectationem". Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

igual razón todos sus otros bienes lo serán también, lo cual evidentemente es falso.

3. La operación es deleitable en cuanto procede de un hábito que nos es innato; por lo cual dice el Filósofo que "es preciso considerar como señal de que se ha contraído un hábito el deleite que brota de la operación". Pero las operaciones de los otros no proceden de nuestros hábitos, sino más bien de los hábitos de quienes las realizan. Luego las operaciones de otros no nos son deleitables a nosotros, sino que lo son a quienes las ejecutan.

Sed contra est quod dicitur in secunda Canonica Ioannis 4: "Gavisus sum valde, quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate."

Por otra parte, se dice en la Escritura: "Mucho me he alegrado al saber que tus hijos caminan en la verdad".

Respondeo dicendum quod sicut iam dictum est (a.1; q.31 a.1) ad delectationem duo requiruntur; scilicet consecutio propri boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. Uno modo, inquantum per operationem alicuius consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc, operationes illorum qui nobis aliquod bonum *faciunt*, sunt nobis delectabiles: quia bene pati ab alio est delectabile.—Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio vel aestimatio propri boni. Et propter hoc homines delectantur *in* hoc quod laudantur vel *honorantur* ab aliis: quia scilicet per hoc accipiunt aestimationem in seipsis aliquod bonum esse. Et quia ista aestimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes *quibusdam* sunt delectabiles. Et quia amor est alicuius boni, et admiratio est alicuius magni, idcirco ama-

Respuesta. Según lo ya dicho, para la delectación se requieren dos cosas, a saber: la consecución del bien propio y el conocimiento de este bien conseguido. De triple modo, por tanto, la operación de otro puede ser causa de delectación. Primero, en cuanto que por la operación de otro conseguimos algún bien; y así las operaciones de aquellos que nos hacen algún bien, nos son deleitables, porque lo es el recibir bien de otro.—Segundo, en cuanto de las operaciones de otros nos resulta algún conocimiento o estima del propio bien; por lo cual los hombres se deleitan en ser alabados y honrados por otros, pues por esto adquieren la prueba del bien que tienen en sí mismos; y, como esta estimación se origina con más firmeza por el testimonio de los buenos y de los sabios, los hombres se deleitan más en los honores y alabanzas de éstos. También por ser el adulador un encomiador ficticio les son deleitables a algunos las adulaciones. Refiriéndose, pues, el amor a un bien y la admiración a lo grande, es deleitable ser amado y admirado de

[17] C.3 n.1 (Bk 1104b3); S.Th., lect.3.

otros, en cuanto por ello adquiere el hombre la estima de su propia bondad o grandeza, en las cuales uno se deleita.—El tercer modo, en cuanto que las mismas acciones de otros, si son buenas, se estiman como un bien propio a impulso del amor, que hace estimar al amigo como idéntico a sí mismo. Y a causa del odio, que hace estimar el bien de otro como contrario a sí, viene a ser deleitable la mala acción del enemigo. Por lo cual dice el Apóstol que la caridad "no se alegra de la iniquidad, mas se complace en la verdad".

Soluciones. 1. La operación de otro puede estarme unida, ya por el efecto, como en el primer modo; ya por el conocimiento, como en el segundo; ya por el afecto, con arreglo al tercero.

2. Ese razonamiento se refiere al tercer concepto y no a los dos primeros.

3. Las operaciones de otros, aunque no procedan de los hábitos en mí existentes, causan, sin embargo, en mí algo deleitable: o bien me proporcionan la estima o conocimiento del propio hábito, o proceden del hábito de quien es uno conmigo por el amor.

ri ab aliis, et in admiratione haberi, est delectabile; inquantum per hoc fit homini aestimatio propriae bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur.—Tertio modo, inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium, propter vim amoris, qui *facit aestimare* amicum quasi eundem sibi. Et propter odium, quod facit aestimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I ad Cor. 13,6, quod caritas "non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati".

Ad primum ergo dicendum quod operatio alterius potest esse mihi coniuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi aestimationem sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULO 6

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis

Si hacer bien a otros es causa de delectación

Dificultades. Parece que hacer bien a otro no es causa de delectación.

1. La delectación proviene de la consecución del bien propio, según se ha dicho antes. Pero hacer bien a otro no es conseguir el bien propio, sino darlo. Luego más parece ser causa de tristeza que no de deleite.

2. Dice el Filósofo que "la avaricia es más connatural a los hombres

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa.

1. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (a.1.5; q.31 a.1). Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiae quam delectationis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Ethic." [18], quod "illi-

[18] C.1 n.37 (Bk 1121b14); S.Th., lect.5.

beralitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas". Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis: ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII [19] et X "Ethic." [20], videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Praeterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quaedam quae pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia: sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire, quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I "Rhetoric." [21]. Ergo benefacere magis est causa tristitiae quam delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Polit." [22], quod "largiri et auxiliari amicis aut extraneis, est delectabilissimum".

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa. Uno modo, per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum. Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, praecipue amicis, sicut in bono proprio.—Alio modo, per comparationem ad finem: sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel a Deo vel ab homine. Spes autem delectationis est causa.—Tertio modo, per comparationem ad principium. Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium. Quorum unum est facultas benefaciendi: et secundum hoc, benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quaedam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare. Et ideo homines

que la prodigalidad". Pero es propio de ésta el hacer bien a otros, al paso que lo es de aquélla el desistir de hacerlo. Luego, siendo la operación connatural deleitable a cada uno, como dice también el Filósofo, parece que el hacer bien a otros no es causa de delectación.

3. Los efectos contrarios proceden de causas contrarias. Pero efectos que se refieren a hacer mal a otros, son naturalmente deleitables al hombre, como es el vencer, refutar o increpar, y aun el castigar para los airados, como dice el Filósofo. Luego el hacer bien más es causa de tristeza que de delectación.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es muy deleitable dar con largueza y auxiliar a los amigos o a los extraños".

Respuesta. El hecho mismo de hacer bien a otro puede ser causa de delectación por tres conceptos. Primero, por relación al efecto, que es el bien obrado en otro; y así, en cuanto que reputamos como nuestro su bien a causa de la unión por el amor, nos deleitamos en el bien que les hacemos, principalmente a los amigos, como en nuestro propio bien.—Segundo, por relación al fin, como cuando alguien, haciendo bien a otro, espera conseguir un bien para sí de Dios o del hombre, pues la esperanza es causa de delectación.—Tercero, por relación al principio. Y de este modo el hacer bien a otro puede ser deleitable por relación a un triple principio, uno de los cuales es la facultad de hacer el bien, según la cual el hacer bien a otro es deleitable en cuanto por ello se produce en el hombre una idea de la abundancia del bien en él existente, del que puede comunicar a otros. Por eso los hombres se deleitan en sus hijos y en sus propias obras, como

[19] C.14 n.7 (BK 1154b20); S.TH., lect. 14
[20] C.4 n.5 (BK 1174b20); S.TH., lect.6.
[21] C.11 n.9.13.27 (BK 1370b10; b30; 1371b29)
[22] C.2 n.6 (BK 1263b5); S.TH., lect.4.

a quienes comunican su propio bien. El segundo principio es la inclinación habitual, por la que se hace connatural a uno el hacer beneficios. De ahi que los hombres generosos gozan en dar a otros. El tercer principio es nductivo; como cuando somos inducidos a beneficiar a otro por alguien a quien amamos; pues todo cuanto hacemos o sufrimos por el amigo es deleitable, por ser el amor la causa principal de la delectación.

Soluciones. 1. La dádiva, en cuanto indicio del propio bien, es deleitable; pero, en cuanto priva de él, puede contristar, como cuando es inmoderada.

2. La prodigalidad supone una dádiva inmoderada, desagradable a la naturaleza; y por eso se dice que es contraria a ella.

3. Vencer, refutar y castigar no es deleitable en cuanto mal para otros, sino en cuanto pertenecen al propio bien, el cual ama el hombre más que odia el mal ajeno. Vencer es deleitable naturalmente, por cuanto produce la estima de la propia excelencia; y por eso los juegos en que se da contienda y hay lugar para la victoria son los más deleitables; y en general todos los combates en que hay esperanza de triunfo.—El refutar e increpar pueden ser causa de delectación por dos motivos: Primero, en cuanto que proporcionan al hombre la imagen de su propio saber y superioridad, puesto que el increpar y corregir es propio de los sabios y de los superiores. Segundo, en cuanto que increpando y reprendiendo se hace bien a otro, lo cual es deleitable, como queda dicho.—Para el airado es deleitable el castigar, por cuanto se figura que quita la aparente depreciación que parece resultar de la ofensa recibida; pues cuando uno es ofendido por otro, aparece como rebajado por él y desea librarse de esta humillación devolviendo el daño recibido.—

delectantur in illis et in propriis operibus, sicut quibus communicant propriu m bonum. Aliud principium et habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum, puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim quae facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor praecipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis. Sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans; sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quae repugnat naturae. Et ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum quod vincere, redarguere et punire, non est delectabile inquantum est in malum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum. quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc homini fit aestimatio propriae excellentiae. Et propter hoc, omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles: et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriae.—Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa. Uno modo, inquantum facit homini imaginationem propriae saplentiae et excellentiae: increpare enim et corripere est sapientum et maiorum. Alio modo, secundum quod aliquis, increpando et reprehendendo, alteri benefacit: quod est delectabile, ut dictum est (in c).— Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quae videtur esse ex praecedenti laesione. Cum enim aliquis est ab aliquo laesus, videtur per hoc ab illo minoratus esse et ideo appetit ab hac minoratione liberari

per retributionem laesionis.—Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile: sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

Así, pues, resulta notorio que el hacer el bien a otro puede ser deleitable "per se"; pero el hacerle mal no lo es sino en cuanto aparece como perteneciente al bien propio.

ARTICULO 7

Utrum similitudo sit causa delectationis

Si la semejanza es causa de delectación

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis.

1. Principari enim et praeesse quandam dissimilitudinem importat. Sed "principari et praesse naturaliter est delectabile", ut dicitur in I "Rhetoric." [23]. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Praeterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitias, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII "Ethic." [24]. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Praeterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectabilibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt ea: sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra (q.27 a.3). Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum quod similitudo est quaedam unitas; unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est (ibid.). Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, et iuvenis iuveni.—

Dificultades. Parece que la semejanza no es causa de delectación.

1. Reinar y presidir implican cierta desemejanza. Pero "reinar y presidir es naturalmente deleitable", como dice el Filósofo. Luego, más bien que la semejanza, es la desemejanza causa de la delectación.

2. Nada más desemejante a la delectación que la tristeza. Pero aquellos que padecen tristeza son los que con más ahinco buscan las delectaciones, como dice el Filósofo. Luego, más bien que la semejanza, es la desemejanza causa de la delectación.

3. A los que están hartos de algunas delectaciones, éstas no les deleitan, sino más bien les causan fastidio, como sucede al que está harto de manjares. Luego la semejanza no es causa de delectación.

Por otra parte, la semejanza es causa del amor, como se ha dicho antes, y el amor es causa de delectación. Luego la semejanza es causa de delectación.

Respuesta. La semejanza es una especie de unidad; de donde lo semejante, en cuanto es uno, es deleitable, como también amable, según lo antes dicho. Y ciertamente, si lo semejante no destruye el bien propio, sino que lo aumenta, es en absoluto deleitable, como el hombre al hombre y el joven al joven.—En cam-

---

[23] C.11 n.27 (Bk 1371b26).
[24] C.14 n.4.6 (Bk 1154a27; bri); S.Th., lect.14.

bio, si destruye el bien propio, se hace entonces "per accidens" fastidioso y aflictivo, no en cuanto semejante a uno, sino en cuanto rompe lo que es más uno.

El que algo semejante destruya el propio bien puede ocurrir por dos causas. Primera, traspasando por exceso la medida del propio bien, porque el bien, especialmente el corporal, como la salud, consiste en una cierta medida adecuada; y por eso el exceso en la comida o en cualquier delectación corporal produce hastío. Segunda, contrariando directamente el bien propio; como los alfareros detestan a los otros alfareros, no por serlo, sino en cuanto por ellos pierden su propia primacía o su lucro, que apetecen como bien propio.

Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter. Uno modo, quia corrumpit mensuram propril boni per quendam excessum: bonum enim, praecipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit. Et propter hoc, superabundantes cibi, vel quaelibet delectationes corporales, fastidiuntur.—Allo modo, per directam contrarietatem ad proprium bonum: sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum.

Soluciones. 1. Existiendo comunicación entre el príncipe y su súbdito, hay entre ellos cierta semejanza; mediando, no obstante, cierta superioridad por parte del príncipe, por cuanto el regir y mandar pertenece a la excelencia del propio bien, toda vez que es propio de los sabios y los mejores el regir y presidir. Y por eso el hombre se apercibe así de su propia bondad.—O bien porque rigiendo y presidiendo hace bien a otros, lo cual es deleitable.

Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quaedam commnnicatio principantis ad sublectum, est ibi quaedam similitudo. Tamen secundum quandam excellentiam, oo quod principari et praeesse pertinent ad excellentiam propril boni: saplentum enim et mellorum est principari et praeesse. Unde per hoc fit homini propriae bonitatis imaginatio. — Vel quia per hoc quod homo principatur et praeest, alils benefacit: quod est delectabile.

2. Aquello en que se deleita el triste, aunque no sea semejante a la tristeza, lo es, sin embargo, al hombre contristado; porque las tristezas contrarían el propio bien del que está triste. Y por ello desean la delectación los que se hallan tristes, como conducente al propio bien, a modo de remedio; y ésta es la causa por qué las delectaciones corporales, a las que son contrarias ciertas tristezas, se desean más que las delectaciones intelectuales, que no tienen tal contrariedad, según se dirá luego. De aquí también que todos los animales deseen naturalmente la delectación, porque el animal obra siempre por los sentidos y el movimiento. Por el

Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non simile tristitiae, est tamen simile homini contristato. Quia tristitiae contrariatur proprio bono eius qui tristatur. Et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariae quaedan tristitiae, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quae non habent contrarietatem tristitiae, ut infra dicetur (q.35 a.5). Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem: quia semper animal laborat per

sensum et motum. Et propter hoc etiam iuvenes maxime delectationes appetunt; propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes, ad expellendum tristitiam: quia "corpus eorum quasi pravo humore corroditur", ut dicitur in VII "Ethic." (l.c., nt.24).

Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quadam mensura consistunt: et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum. Et propter hoc efficitur fastidiosum et contristans inquantum contrariatur bono proprio hominis.

mismo motivo también los jóvenes desean en grado máximo las delectaciones, a causa de las muchas transmutaciones que experimentan en la época de su desarrollo. E igualmente los melancólicos las apetecen con vehemencia para disipar su tristeza, porque "su cuerpo se siente como corroído por el humor malo", como dice el Filósofo.

3. Los bienes corporales exigen una cierta medida, y, por lo tanto, todo sobreexceso en ellos destruye el propio bien; razón por la que se convierten en causa de hastío y de tristeza, en cuanto contrarios al bien propio del hombre.

ARTICULO 8

Utrum admiratio sit causa delectationis

Si la admiración es causa de delectación

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis.

1. Admirari enim est ignorantis naturae, ut Damascenus dicit [25]. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Praeterea, admiratio est principium sapientiae, quasi via ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio "Metaphys." [26]. Sed "delectabilius est contemplari iam cognita, quam inquirere ignota", ut Philosophus dicit in X "Ethic." [27]: cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII "Ethic." [28]. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Praeterea, unusquisque in consuetis delectatur: unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum, sunt delec-

Dificultades. Parece que la admiración no es causa de delectación.

1. Admirarse es propio del ignorante, como dice el Damasceno. Pero la ignorancia no es deleitable, y sí la ciencia. Luego la admiración no es causa de delectación.

2. La admiración es principio de sabiduría, como camino hacia la investigación de la verdad, dice el Filósofo. Pero "más deleitable es contemplar lo ya conocido que buscar lo ignorado", como dice también Aristóteles, porque en esto hay dificultad y obstáculo, y no en aquello; y la delectación proviene de operación no impedida, como igualmente afirma el Filósofo. Luego la admiración no es causa de delectación, sino más bien la impide.

3. Cada cual se deleita en lo acostumbrado, y por esto las operaciones de los hábitos adquiridos por la cos-

[25] *De fide orth.* l.2 c.14 : MG 94,929.
[26] C.2 n.8 (Bk 982b12) ; S.Th., lect.3.
[27] C.7 n.3 (Bk 1177a26) ; S.Th., lect.10
[28] C.12 n.3 ; c.13 n.2 (Bk 1153a31 ; b11) ; S.Th., lect.12.13.

tumbre son deleitables. Pero las cosas habituales no causan admiración, como dice San Agustín. Luego la admiración es contraria a la causa de la delectación.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la admiración es causa de delectación".

Respuesta. Alcanzar lo deseado es deleitable, según lo antes dicho; por lo cual, a medida que se acrece el deseo del objeto amado, más se aumenta también la delectación al lograrlo; y aun en el aumento mismo del deseo hay aumento de delectación, por cuanto se concibe la esperanza de la cosa amada, según se dijo que el mismo deseo es deleitable por la esperanza.—Y, como la admiración es cierto deseo de saber, que brota en el hombre ante un efecto cuya causa ignora, o bien porque esta causa excede su conocimiento o su facultad, de ahí que la admiración sea causa de delectación, en cuanto lleva consigo la esperanza de obtener el conocimiento de lo que se desea saber.—Por esta misma razón, todo lo maravilloso es deleitable, como todo lo que es raro y todas las representaciones de las cosas, aun las que no son deleitables en sí mismas; puesto que el alma goza en confrontar unas cosas con otras, por ser esta comparación un acto muy propio y connatural de la razón, como dice el Filósofo. Y por eso también "el verse libre de grandes peligros es más deleitable, porque es admirable", según dice en otro lugar.

Soluciones. 1. La admiración no es deleitable por ir acompañada de la ignorancia, sino en cuanto encierra el deseo de conocer la causa y porque admirando se aprende algo nuevo, es decir, que la cosa es como se pensaba.

tabilis. **Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus, "Super Io."** [29]. **Ergo admiratio contrariatur causae delectationis.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [30], **quod admiratio est delectationis causa.**

Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2). Et ideo quanto alicuius rei amatae magis crescit desiderium, tanto magis per adeptionem crescit delectatio. Et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatae; sicut supra (a.3 ad 3) dictum est quod ipsum desiderium ex spe est delectabile.—Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam; vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis inquantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat.—Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara; et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua "Poetica" [31]. **Et propter hoc etiam "liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile", ut dicitur in I "Rhetoric."** [32].

Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis inquantum habet ignorantiam: sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse quem non aestimabat.

---

[29] Tr.24 super 6,2: ML 35,1593.
[30] C.11 n.21 (BK 1371a31).
[31] C.4 n.2 (BK 1448b9).
[32] C.11 n.23.24 (BK 1371b10).

Ad secundum dicendum quod delectatio duo habet: scilicet quietem in bono, et huiusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabilis quam inquisitiones rerum ignotarum. Tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex maiori desiderio procedunt: desiderium autem malus excitatur ex perceptione ignorantiae. Unde maxime homo delectatur in his quae de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum quod ea quae sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quae sunt rara, possunt esse delectabilia, vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; vel ratione operationis, quia "ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur", ut dicitur in X "Ethic."[33]; perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

2. En la delectación hay dos cosas, a saber: la quietud en el bien y la aprehensión de la misma. Bajo el primer concepto, siendo más perfecto contemplar la verdad conocida que adquirir la desconocida, la contemplación de las cosas sabidas es, propiamente hablando, más deleitable que las investigaciones de las ignoradas; sin embargo, éstas son a veces "per accidens" más deleitables, por cuanto es mayor el deseo de que proceden, motivado por el conocimiento de la propia ignorancia. Por cuya razón el hombre encuentra mayor deleite en lo nuevo que halla o aprende.

3. El hacer las cosas acostumbradas es deleitable, en cuanto que son como naturales; pero las raras pueden ser deleitables, ya en razón del conocimiento, puesto que se desea conocerlas por lo que tienen de admirables; ya por causa de la operación, en cuanto que "por el deseo nuestra mente se inclina a actuar más intensamente sobre lo desconocido", como dice el Filósofo, y la operación más perfecta causa más perfecta delectación.

---

[33] C.4 n.9 (Bk 1175a6); S.Th., lect.6.

INTRODUCCION A LA CUESTION 33

DE LOS EFECTOS DE LA DELECTACION

Los efectos de la delectación son de doble género: efectivos (a.1-3) y finales (a.4). En el género de causa eficiente, la delectación tiene un doble efecto positivo: *fisiológico* u *orgánico*, que es dilatar el corazón del delectante (a.1), y *psicológico*, que es provocar la sed o deseo de sí (a.2); y otros negativos o privativos, como es impedir el uso de la razón (a.3).

1. La delectación pasional produce una gran alteración orgánica en el delectante, lo que a su vez provoca una mayor actividad del corazón, su expansionamiento. El deleite se alcanza cuando se obtiene la perfecta y real inhesión del amante y del amado y como la fusión de uno en otro, lo que postula que el amante abra y dilate su corazón, esto es, el entendimiento y el afecto, para que el amado pueda entrar en él; al mismo tiempo como que aprieta y estrecha el objeto para que así mejor pueda penetrar. Como en el orden corporal, cuando queremos que un cuerpo penetre en otro, dilatamos el continente y apretamos el contenido. Esta dilatación y compenetración psicológica es el principal efecto de la delectación. Pues, en efecto, teniendo la delectación razón de fin, que a su vez la tiene de perfecto, cuando el hombre percibe el deleite alcanza la perfección, y lo perfecto es igual que lo grande. Por tanto, el entendimiento se hace grande por la delectación, y, al engrandecerse, se dilata. De igual modo, el afecto del amante se difunde por toda la cosa amada, y, por lo mismo, se abre y dilata para que toda la cosa amada pueda penetrar en él [1].

2. El segundo efecto del deleite, y éste exclusivamente *psicológico*, es la *sed o deseo*, que difiere según la diversidad de deleites.

La delectación *corporal actual* causa juntamente el fastidio de sí mismo y la sed o deseo de la parte que aun falta, dado que estos deleites no se poseen a un mismo tiempo, sino son sucesivos, tanto por parte de los objetos deleitables como por parte del sujeto que recibe el deleite. Y así, al tenerse una parte en acto, produce fastidio si dura, y se desea su consumación mediante las otras partes que faltan, como puede verse en el comer, el beber y en los placeres sexuales. Esta delectación, *en cuanto está en la memoria*, causa fastidio cuando el hombre que se deleita no es inmutado, sino que permanece el mismo, como al saturado de comida le fastidia el recuerdo de ésta; en cambio, si es mudado a la condición primera por la que estas cosas eran deleitables, la memoria de ellas es deleitable, como al hombre que tiene de nuevo hambre le es grato el recuerdo del alimento.

En las delectaciones espirituales, la delectación perfecta, *per se loquendo*, causa la sed de sí, tanto *positiva*, puesto que provoca el deseo de tener la parte que falta, del mismo modo que a quien conoce im-

---

[1] Cf. 2 Cor. 6,11; Is. 60,5.

perfectamente a Dios le brota el deseo natural de conocerle perfectamente; como también *negativa*, excluyendo el fastidio de sí, pues no provoca el deseo de perder o dejar la parte primera, sino su retención para sumarla a la parte posterior que falta. *Per accidens*, por razón de la actividad corporal adjunta, puede causar fastidio, como aparece en las especulaciones difíciles. Si la tuviésemos perfectamente y a un mismo tiempo, conforme postula su misma naturaleza, no causa ningún fastidio de sí, ni tampoco sed de otro deleite o de parte de sí, sino causa una gran sed de sí misma, de que dure como es. Por lo cual dice el Príncipe de los Apóstoles de los ángeles bienaventurados: «Al cual (Dios) *desean* los ángeles ver siempre» [2]; porque «ninguna amargura tiene su trato, ni tedio su banquete sino alegría y goce» [3].

Finalmente, los deleites espirituales o inteligibles que resultan de las operaciones intelectuales no sólo no impiden, sino más bien aumentan el uso y vigor de la razón. Y esto porque, en igualdad de circunstancias, tanto una operación es más perfecta cuanto más atenta e intensamente se hace; y como la delectación aumenta la atención e intención de la obra en que nos deleitamos, según consta por experiencia, resulta que la delectación espiritual e intelectual ayuda el uso de la razón.

Las delectaciones carnales, en cambio, cuando se encuentran en su acto más intenso, v. gr., en la embriaguez o en el acto matrimonial, impiden totalmente el uso de la razón especulativa y de la práctica; cuando están en *hábito* vicioso, no impiden el uso de la razón especulativa, pero sí de la razón práctica o prudencia, pues estos deleites viciosos no pueden encontrarse juntamente con las virtudes morales, sin las cuales no puede darse la prudencia.

3. El efecto último de la delectación, *y en el género de causa final*, es perfeccionar la operación correspondiente que la produce. Directamente—*per se*—perfecciona la operación en el género de causa final, en cuanto que la delectación consuma la operación y la completa, y por lo mismo es un fin de la operación perfecta [4]. Indirectamente—*per accidens*—la perfecciona en el género de causa eficiente, en cuanto aumenta la atención, la cual intensifica la operación [5]. Consta por experiencia que las cosas que hacemos con deleite y libremente las hacemos mejor: así, el deleite en el comer y beber ayuda a la buena digestión; el deleite en el acto sexual ayuda a una mejor generación; y lo mismo se ha de decir de las operaciones espirituales, como el estudio, la oración, el ejercicio de la obediencia...

---

[2] 1 Petr. 1,12.
[3] Sap. 7,16.
[4] 1-2 q.33 a.4 ad 2.
[5] Cf. *Ethic.* 10 lect.6 n.2027 y 2030.

CUESTION 33

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus delectationis

De los efectos de la delectación

Corresponde ahora tratar de los efectos de la delectación, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si compete a la delectación dilatar.

Segunda: si la delectación causa sed o deseo de sí.

Tercera: si el deleite impide el uso de la razón.

Cuarta: si el deleite perfecciona la operación.

Deinde considerandum est de effectibus delectationis (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum delectationis sit dilatare.

Secundo: utrum delectatio causet *sui sitim, vel desiderium.*

Tertio: utrum delectatio impediat usum rationis.

Quarto: utrum *delectatio* perficiat operationem.

ARTICULO 1

Utrum delectationis sit dilatare

Si compete a la delectación dilatar

Dificultades. Parece que la dilatación *no es efecto* del deleite.

1. La dilatación parece más bien que pertenece al amor, según lo que dice el Apóstol: "Nuestro corazón se ha dilatado"; y así también del precepto de la caridad se dice en la Escritura: "Tu mandamiento es amplísimo". Pero la delectación es pasión distinta del amor. Luego la dilatación no es efecto de la delectación.

2. Dilatándose una cosa, se hace más capaz de recibir. Pero la acción de recibir pertenece al deseo, cuyo objeto es la cosa aun no tenida. Luego la dilatación parece pertenecer más al deseo que a la delectación.

3. La contracción se opone a la dilatación; y la contracción parece corresponder a la delectación, pues estrechamos lo que firmemente queremos retener, y tal es la disposición del apetito respecto a la cosa que deleita. Luego la dilatación no pertenece al deleite.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis.

1. Dilatatio enim videtur ad amorem *magis pertinere; secundum quod dicit Apostolus, II ad Cor. 6,11: "Cor nostrum dilatatum est". Unde et de praecepto caritatis in Ps. 118,96 dicitur: "Latum mandatum tuum nimis". Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.*

2. Praeterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitae. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Praeterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere: nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere; et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod, ad expressionem gaudii, dicitur Is. 60,5: "Videbis, et affluens, et mirabitur et dilatabitur cor tuum". — Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit ut "laetitia" nominetur sicut supra dictum est (q.31 a.3 ad 3).

Por otra parte, dice la Escritura con respecto a la expresión del gozo: "Verás y te enriquecerás, y tu corazón se maravillará y ensanchará". Además, el deleite mismo recibe de la dilatación su nombre de "alegría", conforme se ha dicho anteriormente.

Respondeo dicendum quod latitudo est quaedam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animae non nisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo: et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari.—Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Respuesta. La latitud es una dimensión de la magnitud de los cuerpos, y sólo metafóricamente se dice de las afecciones del alma. Dilatación indica como un movimiento hacia la latitud, y compete a la delectación en cuanto a las dos condiciones que ésta requiere. Una de las cuales viene por parte de la potencia aprehensiva, que se apercibe de la unión de un bien conveniente, y en cuya virtud conoce el hombre haber adquirido cierta perfección, que es grandeza espiritual; por cuyo motivo se dice que el ánimo del hombre se agranda o dilata por la delectación.—La segunda, por parte de la potencia apetitiva, que asiente a la cosa deleitable y reposa en ella, como entregándosele para aprisionarla más íntimamente; y de este modo se dilata el afecto del hombre por la delectación, como prestándose a abarcar dentro de sí la cosa deleitable.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet in his quae dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum hoc, dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Soluciones. 1. Cuando se trata de expresiones metafóricas, nada se opone a que una misma cosa se atribuya a diversos objetos según diversas semejanzas. Y así la dilatación pertenece al amor por razón de cierta extensión, en cuanto el afecto del amante se extiende a otros, hasta el punto de cuidar no sólo de lo suyo, sino también de lo de ellos; y pertenece a la delectación, en cuanto una cosa se amplía en sí misma como para hacerse más capaz.

Ad secundum dicendum quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratae: sed multo magis ex praesentia rei iam delectantis. Quia magis praebet se animus rei iam delectanti, quam rei non habitae desideratae: cum delectatio sit finis desiderii.

2. El deseo se acrece, en efecto, ante la idea del objeto deseado, pero mucho más con la presencia actual de la cosa deleitable; pues el ánimo se entrega al objeto que ya le deleita con preferencia a la cosa deseada y no poseída, ya que la delectación es el fin del deseo.

3. El que se deleita estrecha, en efecto, la cosa deleitable, adhiriéndose a ella fuertemente; pero ensancha su corazón para gozar de ella perfectamente.

Ad tertium dicendum quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhaeret: sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULO 2

Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium [a]

Si la delectación produce sed y deseo de sí

Dificultades. Parece que la delectación no produce el deseo de sí misma.

1. Todo movimiento cesa cuando llega al estado de reposo. Pero la delectación es como la quietud del movimiento del deseo, según antes se ha dicho. Cesa, pues, el movimiento del deseo una vez ya llegado a la delectación. Luego ésta no causa el deseo.

2. Lo opuesto no es causa de su opuesto. Mas la delectación por parte del objeto se opone de algún modo al deseo, pues el deseo se dirige al bien no alcanzado, y la delectación versa sobre el bien ya poseído. Luego no causa el deseo de sí misma.

3. El fastidio excluye el deseo. Pero la delectación causa muchas veces fastidio. Luego no produce el deseo de sí.

Por otra parte, dice el Señor: "El que bebiere de esta agua volverá a tener sed"; significándose por este agua, según San Agustín, la delectación corporal.

Respuesta. La delectación puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto está en acto; otro, estando sólo en la memoria. Además, la sed o el deseo pueden tomarse en dos acepciones: una, propia, en cuanto implica el apetito de una cosa que no se posee; otra, común, en cuanto importa exclusión del fastidio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius.

1. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quaedam quies motus desiderii, ut supra dictum est (q.23 a.4; q.25 a.2). Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Praeterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur, ex parte obiecti: nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni iam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Praeterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit, Io. 4,13: "Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum": per aquam autem significatur, secundum Augustinum [1], delectatio corporalis.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter potest considerari: uno modo, secundum quod est in actu; alio modo, secundum quod est in memoria.—Item sitis, vel desiderium, potest dupliciter accipi: uno modo, proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo, communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

---

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.2 ad 3; *In Ioann.* 4 lect.2.

[1] *In Ioann.* 4,13 tr.15: ML 35,1515.

Secundum quidem Igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens: si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitae appetitus: nam delectatio est affectio appetitus circa rem praesentem.—Sed contingit rem praesentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse vel ex parte rei habitae, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitae, eo quod res habita non est tota simul: unde successive recipitur, et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit, IV "Confess." [2]. Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur, eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum: sicut patet in delectationibus ciborum.—Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem, non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit. Sicut in mundo isto, percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione, delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectae cognitionis; secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. 24,29: "Qui bibunt me, adhuc sitient".

Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatae, vel etiam continuatae, faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosae, ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc, quando aliquis iam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias.—Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. Unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc

Ahora bien, si por tal sed o deseo se entiende el apetito de la cosa no poseída, la delectación, existiendo en acto, no causa sed o deseo de sí misma propiamente hablando, sino únicamente "per accidens"; pues el deleite es la inclinación del apetito respecto de la cosa presente.—Sucede, no obstante, que el objeto presente no es perfectamente poseído; lo que puede provenir o por parte del objeto alcanzado o por parte del sujeto que lo posee. Por parte del objeto poseído, en cuanto no se le posee simultáneamente todo entero, sino que se le recibe sucesivamente; y mientras uno se deleita en lo que ya tiene, desea apropiarse lo que le falta; al modo del que oye la primera parte de un verso, en la cual se deleita, desea oír la otra, como dice San Agustín. De este modo, casi todas las delectaciones corporales, por lo mismo que implican un movimiento, producen sed o deseo de sí mismas hasta tanto que se consuman, cual es notorio en los placeres de la comida.—Por parte del sujeto poseedor, como cuando uno no obtiene totalmente una cosa perfecta en sí misma, sino que la adquiere paulatinamente; a la manera que en este mundo nos deleitamos en la percepción imperfecta del conocimiento divino, y esta delectación excita en nosotros la sed o el deseo del conocimiento perfecto; que es como puede entenderse lo que se lee en la Escritura: "Los que me beben, aun tendrán sed".

Mas, si por sed o deseo se entiende únicamente la intensidad del afecto que disipa el hastío, las delectaciones espirituales producen así en alto grado esta sed o deseo, mientras que las delectaciones corporales, desbordando por un excesivo acrecentamiento o por simple continuidad la capacidad natural, llegan a hacerse fastidiosas, como se ve en la delectación de la comida. Por eso, cuando uno llega ya a lo completo en las delectaciones corporales, le hastían, de-

[2] C.11 : ML 32,700.

seando a veces otras distintas.—En cambio, las delectaciones espirituales no sobrepujan las fuerzas naturales, sino que perfeccionan la naturaleza. Por consiguiente, cuando se llega en ellas a la consumación, entonces se hacen más deleitables; a no ser accidentalmente, en cuanto se asocia a la operación contemplativa la operación de otras potencias corporales, que por la asiduidad en el obrar se fatigan. Y en este sentido pueden entenderse también las palabras de la Escritura: "Los que me beben, aun tendrán sed". Porque aun de los ángeles, que conocen perfectamente a Dios y en El tienen su deleite, dice San Pedro que "desean mirarle".

Por último, si se considera la delectación en cuanto está en la memoria y no en acto, entonces se ordena esencialmente a causar la sed o deseo de sí, cuando el hombre torna a aquella disposición en la cual le era deleitable lo que es ya pasado. Mas, si esta disposición ha cambiado, el recuerdo de la delectación no le deleita, sino le causa fastidio, lo mismo que al harto el recuerdo de la comida.

Soluciones. 1. Cuando la delectación es perfecta, entonces se halla en un absoluto reposo y cesa el movimiento del deseo en su tendencia a lo no poseído; pero, siendo imperfecta, el movimiento no cesa por completo.

2. Lo que se tiene imperfectamente, se tiene en parte y en parte no; por lo cual puede darse a la vez respecto de ello el deseo y la delectación.

3. Los deleites causan de modo distinto el hastío y el deseo, según queda dicho.

sunt magis delectabiles: nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativae adiunguntur aliquae operationes virtutum corporalium, quae per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc etiam modum potest intelligi quod dicitur Eccli. 24,29: "Qui bibit me, adhuc sitiet". Quia etiam de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I Petri 1,12, quod "desiderant in eum conspicere".

Si vero consideretur delectatio prout est in memoria et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium: quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod praeterilt. Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium: sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat mōtus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur. Et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad tertium dicendum quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum delectatio impediat usum rationis [a]

Si el deleite impide el uso de la razón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis.

1. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum: unde dicitur in VII "Physic." [3], quod "in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens"; et Sap. 8,16: "Intrans in domum meam, conquiescam cum illa", scilicet sapientia. Sed delectatio est quaedam quies. Ergo non impedit, sed magis iuvat rationis usum.

2. Praeterea, ea quae non sunt in eodem, etiam si sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitiva, usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Praeterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivae virtutis magis movet delectationem, quam a delectatione moveatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [4], quod "delectatio corrumpit existimationem prudentiae".

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X "Ethic." [5], "delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt". Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis: sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum

Dificultades. Parece que el deleite no impide el uso de la razón.

1. El reposo es lo que más contribuye al debido uso de la razón; por lo cual dice el Filósofo que "en el asiento y la quietud el alma se hace sabia y prudente"; y la Escritura: "Entrando en mi casa, descansaré con ella", es decir, con la sabiduría. Pero la delectación es una cierta quietud. Luego no impide, y más bien secunda, el uso de la razón.

2. No estando en un mismo sujeto, las cosas contrarias no se impiden recíprocamente. Pero la delectación existe en la parte apetitiva, y el uso de la razón en la parte aprehensiva. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

3. Lo que halla impedimento en otra cosa, parece es transformado en cierto modo por ella. Pero el uso de la potencia aprehensiva más bien mueve a la delectación que es movido por ella, puesto que es su causa. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la delectación falsea el juicio de la prudencia".

Respuesta. Como dice el Estagirita, "las delectaciones propias aumentan sus operaciones correspondientes, pero las extrañas las impiden". Hay, pues, una delectación procedente del mismo acto de la razón, como cuando uno se deleita contemplando o razonando; y tal delectación no impide el uso de la razón,

---

[a] Supra q.4 a.1 ad 3; infra q.34 a.1 ad 1; 2-2 q.15 a.3; q.53 a.6; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª1 ad 4.

[3] C.3 n.7 (Bk 247b10); S.Th., lect.6.
[4] C.5 n.6 (Bk 1140b12); S.Th., lect.4.
[5] C.5 n.5 (Bk 1175b13); S.Th., lect.7.

sino la auxilia, pues ejecutamos con más atención aquello en que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación.

Mas las delectaciones corporales impiden el uso de la razón por tres motivos: Primero, a causa de la distracción, porque, según lo ya dicho, ponemos gran atención en las cosas que nos deleitan, y, cuando la atención se aplica tenazmente a una cosa, se debilita respecto de otras o se aparta totalmente de ellas. De modo que, si la delectación corporal es grande, o privará por completo del uso de la razón, dirigiendo hacia sí toda la tensión del ánimo, o la entorpecerá considerablemente. — Segundo, por razón de la contrariedad, por cuanto ciertas delectaciones excesivas en alto grado son contrarias al orden racional; y en este sentido dice el Filósofo que "las delectaciones corporales falsean el juicio de la prudencia, pero no el especulativo", que no es contrariado por la delectación, como, por ejemplo, "que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos". En cambio, del primer modo ambos juicios son impedidos.—Tercero, por una cierta sujeción, es decir, en cuanto que a la delectación corporal sigue una alteración corporal mayor aún que en otras pasiones, por cuanto con más vehemencia es afectado el apetito por el objeto presente que por el ausente. Y estas perturbaciones corporales impiden el uso de la razón, como se advierte en los ebrios, que tienen el uso de la razón ligado o impedido.

Soluciones. 1. La delectación corporal implica, en efecto, la quietud del apetito en lo deleitable, la cual a veces contraría a la razón; pero por parte del cuerpo siempre supone una alteración. Y por ambos motivos impide el uso de la razón.

2. La potencia apetitiva y la aprehensiva son, en efecto, partes diversas, pero de una misma alma; y, por lo tanto, cuando la tensión del

adiuvat: quia illud attentius operamur in quo delectamnr; attentio autem adiuvat operationem.

Sed delectationes corporales impediunt usum rationis tripliei ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia, sicut iam dictum est (q.4 a.1 ad 3), ad ea in quibus delectamnr, multum attendimus: cum autem attentio fortiter *inhaeserit* alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab *eis revocatur*. Et secundum hoc, si delectatio corporalis *fuerit magna*, vel *totaliter* impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo; vel multum impediet.—Secundo, *ratione contrarietatis*. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum Philosophus *dicit*, in VI "Ethic." (l.c. nt.4), quod "dolectationes corporales corrumpunt existimationem *prudentiae*, non autem existimationen speculativam", cui non contrariantur, "puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis". Secnndum autem primum modum, utramque impedit.—Tertio modo, secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitnr quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absenten. Hulusmodi autem corporales porturbationes impediunt usum rationis: sicut patet in violentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendnm quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili: quae quies interdnm contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem. Et quantum ad utrumque, impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversae partes, sed unius animae. Et ideo cum intentio animae vehementer appli-

catur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis et aliarum virium sensitivarum, quae utuntur organo corporali. Et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativae et aliarum sensitivarum.

alma se aplica con vehemencia al acto de una, no puede ejercer el de la otra.

3. El uso de la razón requiere la utilización correspondiente de la imaginación y demás potencias sensitivas, que se sirven de órganos corporales; y, por consiguiente, el uso de la razón es impedido por la alteración corporal, al serlo el acto de la potencia imaginativa y demás potencias sensitivas.

ARTICULO 4

Utrum delectatio perficiat operationem [a]

Si el deleite perfecciona la operación

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non perficiat operationem.

1. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (a.3). Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Praeterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suae causae. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII et X "Ethic." [b]: quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Praeterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis: quia operationes non quaeruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est (q.4 a.2). Nec iterum per modum efficientis: quia magis operatio est causa efficiens delectationis. Nec iterum sicut forma: "non" enim "perficit delectatio operationem ut habitus quidam", secundum Philosophum, in X "Ethic." [c]. Delectatio ergo non perficit operationem.

Dificultades. Parece que el deleite no perfecciona la operación.

1. Toda operación humana depende del uso de la razón. Pero la delectación impide este uso, como se acaba de demostrar. Luego la delectación no perfecciona, antes debilita, la operación humana.

2. Nada se perfecciona a sí mismo o a su causa. Pero el deleite es una operación, según dice el Filósofo; lo cual debe entenderse o esencial o causalmente. Luego el deleite no perfecciona la operación.

3. Si el deleite perfecciona la operación, la perfecciona o como fin, o como forma, o como agente. Mas no la perfecciona como fin, porque no se procuran las operaciones por razón del deleite, sino más bien al contrario, como antes se ha dicho; ni tampoco a modo de causa eficiente, porque más bien es la operación la causa eficiente del deleite; ni, por último, como forma, pues "el deleite no perfecciona como hábito la operación", según el Filósofo. Luego el deleite no perfecciona la operación.

---

[a] *Sent.* 4 d.49 a.3 q.3 ad 3; *Ethic.* 10 lect.6.8

[b] Cf. q.31 a.1 arg.1.

[c] C.4 n.8 (Bk 1174b31); S.Th., lect.6.

[d] C.4 n.6 (Bk 1174b24); S.Th., lect.6.

Por otra parte, dice también Aristóteles que "el deleite perfecciona la operación".

Respuesta. El deleite perfecciona la operación de dos modos. El primero a manera de fin, no precisamente en cuanto llamamos fin a aquello por lo cual una cosa es, sino en cuanto puede decirse fin a todo bien que sobreviene completivamente; en cuyo concepto dice el Filósofo que "el deleite perfecciona la operación como un fin que sobreviene", es decir, en cuanto que a este bien que es la operación sobreviene otro bien, que es el deleite, el cual importa el sosiego del apetito en el bien presupuesto.—El segundo modo, por parte de la causa agente, pero no de manera directa, pues dice el Filósofo que "el deleite perfecciona la operación no como el médico al sano, sino como la salud"; sí, en cambio, indirectamente, en cuanto el agente, al deleitarse en su acción, atiende a ella con más vehemencia y con mayor solicitud la ejecuta. Y en este sentido dice Aristóteles que "las delectaciones aumentan sus operaciones correspondientes e impiden las extrañas".

Soluciones. 1. No todo deleite impide el acto de la razón, sino el corporal, que no proviene del acto de la razón y sí del acto del concupiscible, que se acrecienta por la delectación. Mas el deleite que sigue al acto de la razón robustece el uso de ésta.

2. Pueden dos cosas ser recíprocamente causa una de otra, siéndolo la una eficiente y la otra final; y de este modo la operación causa el deleite como causa eficiente, en tanto que el deleite perfecciona la operación a modo de fin, como queda dicho.

3. La solución se desprende con evidencia de lo expuesto.

Sed contra est **quod dicitur ibidem** [9], **quod "delectatio operationem perficit".**

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo, per modum finis: non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est: sed secundum quod omne bonum completive superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit Philosophus, in X "Ethic." (l.c. nt.7), quod "delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis": inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito.—Secundo modo, ex parte causae agentis. Non quidem directe: quia Philosophus dicit, in X "Ethic." (l.c. nt.8), quod "perficit delectatio operationem, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas". Indirecte autem: inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in X "Ethic." [9], quod "delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas".

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis; quae non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur. Delectatio autem quae consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in II "Physic." [10], contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius. Et per hunc modum, operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est (in c).

Ad tertium patet responsio ex dictis.

---

[9] C.5 n.2 (Bk 1175a36).
[10] C.3 n.4 (Bk 195a8); S.Th., lect.5.

INTRODUCCION A LA CUESTION 34

DE LA BONDAD Y MALICIA DE LOS DELEITES

En esta última cuestión acerca de la delectación, Santo Tomás trata de su aspecto moral siguiendo las directrices trazadas por Aristóteles, pero completando su doctrina con la luz superior que la ciencia teológica proyecta sobre la filosofía. Santo Tomás impugna las falsas doctrinas de los filósofos antiguos y elabora sobre otras opiniones que, aunque poco precisas, presentaban ciertos atisbos de verdad.

Las posiciones de los filósofos antiguos acerca de la moralidad de los deleites se pueden reducir a las siguientes: toda delectación es buena, *afirmó Eudosio*, y con él los epicúreos de todos los tiempos; por el contrario, para los estoicos, toda delectación es mala; por último, Platón, adoptando una posición media, sostiene que toda delectación no es en absoluto ni buena ni mala, sino que unas son buenas y otras malas; lo que sí se puede afirmar de ellas es que en cuanto movimientos no pueden constituir el *sumo bien*. Aristóteles conviene con Platón en la parte negativa, es decir, en la impugnación de las posiciones extremas de Eudosio y de los estoicos; pero en el aspecto positivo no admite la doctrina de Platón, sino que sostiene que alguna delectación puede ser buena de tal modo que llegue a constituir el bien sumo formal. Y por esto mismo, la suma delectación puede considerarse como regla y medida de la bondad y malicia moral, al ser como maestra y clave arquitectónica de la estructura moral de las pasiones [1].

Así planteado el problema de la delectación por los antiguos, Santo Tomás en esta cuestión busca y determina primero la verdad acerca de la bondad y malicia de las delectaciones (a.1-3), y concluye que la delectación buena, y principalmente la *óptima*, es regla y medida para indicar el bien y el mal en las cosas morales (a.4).

El santo Doctor examina primero la opinión más falsa, es decir, la que sostiene que ninguna delectación es buena, aunque cronológicamente esta posición no sea la primera, ya que Espensipo, que la sostiene, impugna la opinión contraria de Eudosio (a.1). Después examina la otra posición extrema contraria, que se aparta de la verdad por exceso (a.2). Finalmente, destacando la verdad de la posición platónica media y corrigiendo sus imperfecciones, investiga como teólogo la razón del sumo deleite, que es el deleite beatífico, ya que éste es el que primordialmente intenta determinar. En esta materia, como en todas las que pertenecen a Dios mismo, se busca primero por negación la razón de la delectación beatífica (a.1-2); después, por elevación o eminencia (a.3), y, finalmente, por la causalidad cuasi ejemplar, que ejerce regulando y mensurando la bondad de los actos humanos (a.4).

---

[1] *Ethic.* 7 c.11 n.1; cf. SANTO TOMÁS, *In Ethic.* 7 lect.11 n.1470; *In Sent.* 1 d.49 q.3 a.4 q.ª3 ad 1.

1. La primera posición extrema por defecto, defendida por Espeusipo, afirma que todo deleite es siempre malo y que ninguna delectación puede ser buena. Esta posición la recogieron después los estoicos diciendo que el único bien es el honesto o el de la virtud, y que debe ser siempre sumo; por lo cual todas las virtudes son iguales, así como lo son todos los vicios y pecados en la maldad.

Aunque todos los filósofos hablaron de una delectación sensible o pasional, Santo Tomás, después de Platón y Aristóteles, plantea la cuestión de si en verdad todo deleite es siempre malo, de tal manera que el bien llamado deleitable ni exista ni pueda existir. Para resolver esta cuestión establece una distinción de la mayor importancia; habla de la delectación reduplicativamente considerada—*ut delectatio*—y específicamente considerada como tal delectación, es decir, en cuanto sensible o espiritual. Siguiendo esta distinción, podemos hablar de la bondad o malicia de la delectación en un doble sentido: psicológico y moral.

Si hablamos de la delectación desde el punto de vista *psicológico*, se puede afirmar que todo deleite es bueno con bondad psicológica, primero porque es un movimiento o acto del apetito y porque supone un descanso del mismo en el término de su movimiento de ejecución, y, por lo tanto, dice por sí mismo relación al acto último segundo del apetente, del cual es una natural resultancia [2], no sólo como bien ontológico o psicológico, sino también como bien *óptimo* en la línea del movimiento deleitable. Por lo cual, Santo Tomás dice que «la delectación en cuanto delectación designa un cierto bien» [3]. Sin embargo, no todos los deleites son igualmente buenos con esta bondad natural o psicológica, sino que unos son mejores que otros con una perfección que depende de la operación psicológica correspondiente. Esta bondad natural se tiene por razón de la «pureza e impureza» de las delectaciones [4], es decir, según la mayor o menor inmaterialidad o espiritualidad, y por eso escribe el santo Doctor que «una operación se dice más pura cuanto es más inmaterial. Y, según esto, entre todas las operaciones sensitivas, la más pura es la operación de la vista, porque es más inmaterial, como que tiene menos mezcla de las disposiciones de la materia; tanto por parte del objeto que se hace sensible por la luz, derivada del cuerpo celeste, como por parte del medio, que es inmutado por sola transmutación espiritual. Y por las mismas causas, la operación del tacto es más material, porque sus objetos son condiciones de la materia pasible, y el medio no es extrínseco, sino unido. Y la misma diferencia de pureza se tiene entre las delectaciones de los sentidos entre sí. Las operaciones y delectaciones del entendimiento son más puras que las operaciones y delectaciones de los sentidos, por cuanto son más inmateriales» [5].

Si del orden espiritual natural ascendemos al sobrenatural, las delectaciones de éste son mucho más puras, como más alejadas de las cosas sensibles y más independientes de los sentidos. La suma pureza se tiene en la delectación beatífica, que es toda y enteramente espiritual.

Si hablamos de la bondad y malicia *moral* de las delectaciones, hemos de decir que no todas ellas son malas ni todas buenas, sino unas buenas y otras malas. No todas las delectaciones son malas, según prueba la experiencia, pues hasta los mismos estoicos perseguían y deseaban algunos

---

[2] 1-2 q.31 a.1-2.
[3] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1 c.
[4] *In Ethic.* 10 lect.8 n.2050.
[5] Ibid., n.2056.

deleites sensibles, como el comer y el beber, etc., por cuanto nadie puede vivir sin alguna delectación sensible, del mismo modo que nadie puede vivir sin alguna operación sensitiva [6].

La intención de los estoicos era evidentemente buena, pues lo que perseguían era moderar las pasiones desenfrenadas de los hombres, inclinándoles hacia la virtud; por eso algunos de entre ellos admitieron que ciertas pasiones eran buenas [7].

En contraposición a la doctrina estoica, la razón nos dice que hay deleites buenos, por cuanto son conformes a la naturaleza, que, procediendo de Dios, no puede ser sino buena. Es ello evidente no sólo en cuanto a los bienes del espíritu, sino también en cuanto a ciertos bienes sensibles. «El que los niños y los animales—dice Santo Tomás—vayan tras los deleites, no quiere decir que éstos sean en absoluto malos, sino que en ellos está el apetito natural puesto por Dios y les mueve a aquello que les es conveniente» [8].

La moralidad de las pasiones les viene de su conformidad o disconformidad con la recta razón. Y es evidente que aquella delectación que sigue al acto bueno acerca de un objeto bueno ha de ser buena, como la que se sigue de dar culto a Dios, honrar a los padres, devolver lo debido; en cambio, la que sigue a una operación mala, como mentir, hurtar, etc., ha de ser moralmente mala [9]. Dios, de lo contrario, nos induciría al mal invitándonos a gozarnos en El [10] y conduciéndonos al torrente de dicha que fluye de su posesión en la gloria.

2. En un orden de bondad meramente *psicológica,* se ha de decir que toda delectación es buena con bondad relativa o en cuanto a la particular disposición del sujeto que se deleita; pero no toda delectación lo es en absoluto para todos [11]. La diversidad individual es grande, tanto en el cuerpo como en el alma; en la misma persona, según sus diversas edades, se da gran diversidad fisiológica y psicológica, e incluso dentro de una misma edad según las diversas disposiciones corporales y espirituales. Por eso es imposible que todos los deleites convengan a todos y desagraden según sus particulares condiciones individuales.

Hay, sin embargo, una delectación en absoluto buena para todos los hombres: la que sigue a las operaciones específicas y propias del hombre en cuanto tal, que por lo mismo tienen una bondad universal y cuasi específica.

3. Santo Tomás, haciéndose eco de la negación de Platón, pregunta en el artículo tercero si alguna delectación es el sumo bien. Su respuesta es afirmativa, por cuanto la delectación se incluye necesariamente en la bienaventuranza formal, donde ninguna tristeza tiene asiento. Por eso se dice en la Escritura: «Saltarán de gozo los santos en la gloria, se alegrarán en sus mansiones» [12]; «Me llenarás de alegría con tu rostro; delectaciones en tu diestra hasta el fin» [13]. Motivo por el que San Agustín definió la bienaventuranza formal como el «gozo de la Verdad» [14]. Por esta delectación se consuma y perfecciona la esencia física y real de la bienaventuranza formal; pues, aunque «la operación sea mejor que la

---

[6] 1-2 q.34 a.1.
[7] Cf. *In Ethic.* 9 lect.1 n.1959.
[8] 1-2 q.34 a.1 ad 2.
[9] Cf. *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1 c.
[10] Ps. 36,4; Phil. 4,4; Io. 15,11; 16,22-24.
[11] Cf. 1-2 q.31 a.7.
[12] Ps. 149,5.
[13] Ps. 15,11.
[14] *Confes.* l.10 c.23; cf. 1-2 q.4 a.1 y 2; DENZ., n.530.

delectación..., mejor que ambas es la operación perfecta, de la cual es parte la delectación» [15].

Esta bondad es la mayor, tanto *psicológicamente*, ya que es el acto sumo, último de la criatura racional y en la cúspide de su elevación espiritual, como también *moralmente*, ya que es la operación más alta de la caridad suma, con imposibilidad absoluta de caer y pecar.

4. En el artículo último considera Santo Tomás la delectación prácticamente, preguntando si es regla o medida según la cual se señale el bien y el mal en los actos morales. En el orden psicológico es ella la regla y medida para conocer la bondad o malicia de las operaciones. Sabemos que un órgano está enfermo por el dolor que acompaña a su actividad. En el orden moral no puede ser la delectación corporal la norma de los actos humanos, pues este deleite es común al hombre y a los animales, a los buenos y a los malos; pero sí lo es para nosotros la delectación espiritual suma o bienaventuranza, supremo analogado de los actos humanos morales, como último acto elícito acerca del fin máximo y perfectísimo. Alegrarse del sumo bien es signo de bondad moral, como entristecerse de él lo es de malicia.

CUESTION 34

(In quatuor articulos divisa)

De bonitate et malitia delectationum

De la bondad y malicia de las delectaciones

Corresponde ahora tratar de la bondad y malicia de las delectaciones, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si toda delectación es mala.

Segunda: supuesto que toda delectación no es mala, si toda delectación es buena.

Tercera: si alguna delectación es lo mejor entre todas las cosas.

Cuarta: si la delectación es la medida o regla según la cual se juzga del bien o el mal moral.

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum (cf. q.31 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo: dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio: utrum aliqua delectatio sit optimum.

Quarto: utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

---

[15] *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª3 ad 2 y 3 *sed contra.*

ARTICULO 1

Utrum omnis delectatio sit mala [a]

Si toda delectación es mala

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit mala.

1. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum: quia bonum hominis est "secundum rationem esse", ut Dionysius dicit, in 4 cap. "De div. nom." [1]. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum: et tanto magis, quanto delectationes sunt maiores. Unde "in delectationibus venereis", quae sunt maximae, "impossibile est aliquid intelligere", ut dicitur in VII "Ethic." [2]. Et Hieronymus etiam dicit, "Super Matth." [3], quod "illo tempore quo coniugales actus geruntur, praesentia Sancti Spiritus non dabitur, etiam si propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur". Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio mala.

2. Praeterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, et fugiendum: quia, ut dicitur in X "Ethic." [4], "virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum"; et Apostolus dicit, I ad Cor. 2,15: "Spiritualis iudicat omnia". Sed pueri et bestiae, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes: fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malae, et fugiendae.

3. Praeterea, "virtus et ars sunt circa difficile et bonum", ut dicitur in II "Ethic." [5]. Sed nulla

Dificultades. Parece que toda delectación es mala.

1. Lo que destruye la prudencia e impide el uso de la razón, parece por sí mismo malo, puesto que el bien del hombre consiste en ser conforme a la razón, como dice Dionisio. Pero la delectación destruye la prudencia e impide el uso de la razón, y en tanto mayor grado cuanto las delectaciones son mayores. Por eso "en las delectaciones venéreas", que son las más intensas, "es imposible entender nada", como dice el Filósofo; y San Jerónimo dice igualmente que "en el tiempo en que se ejecuten los actos conyugales no se dejará sentir la presencia del Espíritu Santo, aun cuando parezca ser un profeta el que se entregue a la función generadora". Luego la delectación es en sí misma mala, y, por consiguiente, toda delectación es mala.

2. Aquello de que huye el virtuoso y que procura el falto de virtud, parece de suyo malo y que debe evitarse, porque, según dice el Filósofo, "el virtuoso es como la medida y regla de los actos humanos"; y el Apóstol: "El hombre espiritual juzga todas las cosas". Pero los niños y las bestias, que no tienen virtud, buscan las delectaciones, mientras que el hombre moderado las rehuye. Luego las delectaciones son en sí mismas malas y deben huirse.

3. La virtud y el arte versan sobre lo difícil y bueno. Pero ningún

---

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1; *Ethic.* 7 lect.11.12; 10 lect.1.3.4.8.

[1] § 32: MG 3,733; S.TH., lect.22.

[2] C.11 n.4 (BK 1152b16); S.TH., lect.11.

[3] Cf. ORIGINEM, *In Num.* homil.6: MG 12,610.

[4] C.5 n.10 (BK 1176a17); S.TH., lect.8; cf. l.3 c.4 n.5 (BK 1113a33); S.TH., lect.10; l.9 c.4 n.2 (BK 1166a12); S.TH., lect.4.

[5] C.3 n.10 (BK 1105a9); S.TH., lect. 3.

arte se ordena a la delectación. Luego la delectación no es buena.

Por otra parte, dice la Escritura: "Ten tu deleite en el Señor"; y como a nada malo induce la autoridad divina, parece que no toda delectación es mala.

Respuesta. Algunos afirmaron que todas las delectaciones eran malas, cuya opinión parece haberse fundado en no considerar sino las delectaciones sensibles y corporales, que son las más notorias; pues, por lo demás, los antiguos filósofos tampoco distinguían las cosas inteligibles de las sensibles, ni el entendimiento del sentido, como advierte el Filósofo. Juzgaban malas todas las delectaciones corporales, de modo que los hombres propensos a las delectaciones inmoderadas, retrayéndose de todo deleite, alcanzaban el medio de la virtud.—Pero esta apreciación no era razonable, ya que, no pudiéndose vivir sin alguna delectación sensible y corporal, si los que enseñan que todas las delectaciones son malas son sorprendidos en el disfrute de algunas, los hombres se inclinarán más a ellas por sus ejemplos prácticos, desentendiéndose de sus doctrinas; pues en las acciones y pasiones humanas, en las cuales la experiencia es lo que más vale, los ejemplos persuaden mejor que las palabras.

Debe decirse, por tanto, que algunas delectaciones son buenas y otras malas. Es la delectación el descanso de la potencia apetitiva en algún bien que se ama, y sigue a una operación. De lo cual se desprende un doble argumento. El primero, por parte del bien, cuya posesión deleita. Lo bueno y lo malo moralmente se califica según su conformidad o desacuerdo con la razón, como anteriormente se ha dicho, a la manera que en las cosas naturales se llama natural a lo que conviene a la naturaleza, e innaars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in Ps. 36,4, dicitur: "Delectare in Domino". Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X "Ethic."[6], aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quae sunt magis manifestae: nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in libro "De anima"[7]. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. — Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in alliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea, ut supra dictum est (q.18 a.5): sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod na-

---

[6] C.1 n.2 (Bk 1172a28); S.Th., lect.1.
[7] L.3 c.3 n.1 (Bk 427a21); S.Th., lect. 4.

turae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum: ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei.

Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quaedam sunt bonae, et quaedam malae. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quae sunt eis coniunctae, quam concupiscentiae, quae tempore eas praecedunt. Unde, cum concupiscentiae bonarum operationum sint bonae, malarum vero malae; multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero malae.

tural a lo que le es contrario. Y del mismo modo que en las cosas naturales se da un cierto reposo natural en lo que es conforme a la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado descansa en la tierra, y cierto reposo no natural en lo que es violento a la naturaleza, como si un cuerpo pesado se sostuviera en lo alto, así en el orden moral hay cierta delectación buena, en cuanto que el apetito superior o inferior descansa en lo que es conforme a la razón, y cierta delectación mala, por descansar en lo discordante con la razón y la ley de Dios.

El segundo argumento puede tomarse por parte de las operaciones, de las que unas son buenas y otras malas, puesto que a las operaciones son más afines los deleites a ellas unidos que las concupiscencias que las preceden temporalmente; por lo tanto, siendo buenas las concupiscencias de las buenas acciones, y viceversa, con mayor razón los deleites de las buenas operaciones son buenos, y al contrario.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.33 a.3), delectationes quae sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneae, cuiusmodi sunt delectationes corporales. Quae quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.), et per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala: vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus: nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus interciplatur. — Dicimus tamen quod

Soluciones. 1. Según lo expuesto, las delectaciones que versan sobre el acto de la razón no impiden su uso ni destruyen la prudencia, sino las delectaciones a ella extrañas, como son las corporales, que entorpecen ciertamente el uso de la razón, según anteriormente se ha dicho. Y esto ya por la contrariedad del apetito, que descansa en lo que es opuesto a la razón, de donde proviene el que la delectación sea moralmente mala; ya en virtud de cierto ligamen de la razón, como en el acto conyugal, que, aunque sea conforme a la razón, impide, sin embargo, el uso de la misma a causa de la conmoción corporal que trae consigo. Pero de esto último no se sigue malicia moral; como tampoco el sueño, que liga el uso de la razón, es moralmente malo si se ha incoado conforme a ella, porque también es propio de la misma razón el que su uso tenga a veces interrupciones.—Deci-

mos, sin embargo, que este ligamen de la razón por el deleite en el acto conyugal, aunque no implique malicia moral, porque no es pecado mortal ni venial, proviene, no obstante, de cierta malicia moral, es decir, del pecado de nuestro primer padre; pues en el estado de inocencia no tenía lugar, como consta de lo expuesto en la Primera Parte.

2. El hombre moderado no evita todas las delectaciones, sino las excesivas y contrarias a la razon. De que los niños y los animales busquen las delectaciones no se deduce que sean universalmente malas; porque Dios les ha dotado del apetito natural, que tiende hacia lo que les es conveniente.

3. No versa el arte acerca de todo lo bueno, sino de lo exterior factible, como luego se dirá. En cuanto a las operaciones y pasiones existentes en nosotros, intervienen más la prudencia y la virtud que el arte. Sin embargo, también hay algún arte productivo de la delectación, como "el de la cocina y el de la perfumería", según dice el Filósofo.

huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale; provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis. nam hoc in statu innocentiae non erat, ut patet ex his quae in Primo dicta sunt (q.98 a.2).

Ad secundum dicendum quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est eis conveniens.

Ad tertium dicendum quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur (q.57 a.3). Circa operationes autem et passiones quae sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars. Et tamen aliqua ars est factiva delectationis; scilicet "pulmentaria et pigmentaria", ut dicitur in VII "Ethic." [a].

ARTICULO 2

Utrum omnis delectatio sit bona [a]

Si toda delectación es buena

Dificultades. Parece que toda delectación es buena.

1. Como anteriormente se ha dicho, el bien se divide en honesto, útil y deleitable. Pero todo lo honesto, como igualmente todo lo útil, es bueno. Luego toda delectación es buena.

2. *Es bueno en sí mismo* lo que no se busca por razón de otra cosa, como dice el Filósofo. Pero la delectación no se busca por razón de otra cosa, pues parecería ridículo pregun-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnis delectatio sit bona.

1. Sicut enim in Primo (q.5 a.8) dictum est, bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile et delectabile. Sed honestum omne est bonum; et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Praeterea, illud est per se bonum, quod non quaeritur propter aliud, ut dicitur in I "Ethic." [b]. Sed delectatio non quaeritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo quaerere quare

---

[a] C.12 n.6 (Bk 1153a26); S.Th., lect. 12.
[b] C.6 n.9 (Bk 1096b14); S.Th., lect.7.
[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1; *Ethic.* 7 lect.11; 10 lect.4.8.

vult delectari. Ergo delectatio est per se bonum. Sed quod per se praedicatur de aliquo, universaliter praedicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

tar a uno por qué quiere deleitarse. Luego la delectación es por sí misma buena. Ahora bien, lo que se predica de una cosa por ella misma, se le atribuye universalmente. Luego toda delectación es buena.

3. Praeterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam "bonum est quod omnia appetunt", ut dicitur in I "Ethic." [10]. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiae. Ergo delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

3. Lo que es deseado por todos parece ser por sí mismo bueno; pues "el bien es lo que todos los seres desean", como dice el Filósofo. Pero todos, aun los niños y las bestias, desean alguna delectación. Luego la delectación es buena en sí misma: y, por consiguiente, toda delectación es buena.

Sed contra est quod dicitur Prov. 2,14: "Qui laetantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis".

Por otra parte, se lee en la Escritura: "Se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio".

Respondeo dicendum quod, sicut aliqui Stoicorum [11] posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt [12] delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter. Uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quae tamen non est naturalis: sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenosa, quae non sunt simpliciter convenientia complexioni humanae. Alio modo, quia id quod non est conveniens, aestimatur ut conveniens. Et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona. Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic: nec

Respuesta. Así como algunos entre los estoicos afirmaron que todas las delectaciones eran malas, así los epicúreos defendieron que la delectación era en sí misma buena y que, por consiguiente, todas las delectaciones lo eran. Parece haberles inducido a este error el que no distinguían entre lo bueno en absoluto y lo bueno para un individuo determinado. Es bueno en absoluto lo que en sí mismo es bueno. En cambio, el bien particular de uno puede no ser bueno, considerado en sí mismo, por dos razones. Una, porque le es conveniente en cuanto a la disposición actual en que se encuentra, la cual, sin embargo, no es disposición natural; como le es bueno al leproso en alguna ocasión tomar un veneno, que, considerado en absoluto, no es conveniente a la complexión humana. La segunda razón, porque se estima conveniente lo que no es tal. Y puesto que la delectación es el reposo del apetito en el bien, si el objeto en que el apetito reposa es bueno en absoluto, la delectación será del mismo modo buena. En cambio, si el bien no lo es en absoluto, sino para un in-

[10] C.1 n.1 (BK 1094a3); S.TH., lect.1.
[11] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* l.14 c.8: ML 41,412.
[12] Cf. ibid. c.2: ML 41,403; CICERONEM, *De finibus* l.2 c.3.

dividuo en particular, la delectación también será particular, no absoluta, ni absolutamente buena, sino buena bajo algún aspecto o aparentemente buena.

Soluciones. 1. Lo honesto y lo útil se dicen en orden a la razón; y, por lo tanto, nada hay honesto o útil que no sea bueno. Mas lo deleitable se refiere al apetito, que algunas veces tiende a lo que no es conforme a la razón. Por eso no todo lo deleitable es bueno con bondad moral, la cual se establece por el orden a la razón.

2. El deleite no se busca en razón de otra cosa, por cuanto es el reposo en el fin. Pero el fin puede ser bueno o malo, aunque nunca sea fin sino en cuanto bueno con relación a alguien. Y lo propio se verifica en la delectación.

3. De este modo, todos los seres apetecen la delectación, como asimismo el bien, puesto que la delectación es el reposo del apetito en el bien. Pero, así como sucede que no todo bien apetecible es en sí mismo y verdaderamente bueno, así también no toda delectación es en sí misma y verdaderamente buena.

simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum quod honestum et utile dicuntur secundum rationem: et ideo nihil est honestum vel utile, quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quae attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum quod **ideo delectatio non quaeritur propter aliud, quia est quies in fine. Finem autem contingit esse bonum et malum, quamvis nunquam sit finis nisi secundum quod est bonum quoad hunc. Ita etiam est de delectatione.**

Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum: cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur, esse per se et vere bonum; ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

ARTICULO 3

Utrum aliqua delectatio sit optimum [a]

Si alguna delectación es óptima entre todas las cosas

Dificultades. Parece que ninguna delectación es óptima entre todas las cosas.

1. Ninguna generación es lo mejor entre todas las cosas, puesto que la generación no puede ser el último fin. Pero la delectación sigue a la generación; pues, por lo mismo que una cosa está constituída en su naturaleza, se deleita, como anteriormente se ha dicho. Luego ninguna delectación puede ser óptima entre todas las cosas.

Ad tertium sic procedituf. Videtur quod nulla delectatio sit optimum.

1. Nulla enim generatio est optimum: nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est (q.31 a.1). Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

---

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª3; *Ethic.* 7 lect.11 sqq.; 10 lect.2.

2. Praeterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio aliquo addito fit melior: est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Praeterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (a.2). Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra beatitudo est optimum: cum sit finis humanae vitae. Sed beatitudo non est sine delectatione: dicitur enim in Ps. 15,11: "Adimplebis me laetitia cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem".

Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum [13]. Sed quantum ex eius rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem quia, cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et huiusmodi; aestimavit omnes delectationes consequi generationem et motum. Unde, cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimae perfectionis.— Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiae, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est (q.32 a.8 ad 2); sed etiam in contemplando secundum scientiam iam acquisitam.

2. Lo óptimo no puede hacerse mejor por adición alguna. Pero la delectación se hace mejor con la adición de otra cosa, dado que es mejor la delectación con virtud que sin ella. Luego la delectación no es lo óptimo entre las demás cosas.

3. Lo óptimo es universalmente bueno, como bien existente por sí; pues lo que existe por sí mismo es anterior y mejor que lo que existe accidentalmente. Mas la delectación no es un bien en universal, como queda dicho. Luego la delectación no es lo óptimo.

Por otra parte, la bienaventuranza es lo óptimo, por ser el fin de la vida humana. Pero la bienaventuranza no se da sin delectación, pues se dice en la Escritura: "Me llenarás de alegría con tu presencia; los deleites junto a tu diestra no tendrán fin".

Respuesta. Platón no afirmó, como los estoicos, que todas las delectaciones eran malas, ni, como los epicúreos, que todas eran buenas, sino que unas son buenas y otras malas, pero de modo que ninguna era el sumo bien o lo óptimo. Por lo que se desprende de su argumentación, se aparta de lo exacto en dos conceptos. Primero, porque, observando que las delectaciones sensibles y corporales consisten en cierto movimiento y generación, como se advierte en la hartura de manjares y cosas semejantes, pensó que todas las delectaciones se obtenían por generación y movimiento; de donde infería que, siendo la generación y el movimiento actos del ser imperfecto, la delectación no tendría carácter de última perfección.— Pero esto es evidentemente falso en las delectaciones intelectuales; pues uno se deleita no sólo en la producción de la ciencia—es decir, cuando aprende o se admira, como anteriormente se ha dicho—, sino también en la contemplación de la ciencia ya adquirida.

[13] Cf. *Philebum; Civit.* 1.6.

En segundo lugar, porque tenía por óptimo el bien sumo en absoluto, esto es, el bien mismo como en abstracto y no participado, al modo con que Dios mismo es el sumo bien. En cambio, nosotros hablamos de lo óptimo en las cosas humanas. Y lo mejor en cada cosa es su fin último. Ahora bien, el fin, como anteriormente se ha dicho, se toma en dos sentidos: por la cosa misma y por el uso de ella; al modo que el fin del avaro es o el dinero o la posesión del dinero. Según esto, pues, el último fin del hombre puede designar, ya a Dios mismo, que es el supremo bien absoluto; ya la fruición de Dios, que implica un deleite en el último fin. Y en tal concepto alguna delectación del hombre puede decirse lo óptimo entre los bienes humanos.

Soluciones. 1. No todo deleite es efecto de la generación, pues algunos siguen a operaciones perfectas, según lo dicho. Y por eso, nada impide que alguna delectación sea lo *óptimo*, aunque no todas sean tales.

2. Tal razonamiento se refiere a lo óptimo en absoluto, por cuya participación todas las cosas son buenas, no haciéndose mejor, por lo tanto, por adición alguna. Pero en todos los demás bienes es verdad que cualquiera de ellos se hace mejor por la adición de otro.—Aunque puede también decirse que la delectación no es cosa extraña a la operación de la virtud, sino concomitante con ella, conforme se expresa el Filósofo.

3. La delectación no es lo óptimo por el hecho de ser delectación, sino por ser la perfecta quietud en lo mejor. Luego no se sigue forzosamente que toda delectación sea óptima o simplemente buena; a la manera que alguna ciencia es la más perfecta, mas no lo son todas.

Alio vero modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipso Dous est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est (q.1 a.8; q.2 a.7), duplicitor dicitur: scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniae. Et secundum hoc, ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter; vel fruitio ipsius, quae importat delectationem quandam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquae delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in c). Et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cuius participationem omnia sunt bona; unde ex nullius additione fit melius. Sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.—Quamvis posset dici quod delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam, ut in I "Ethic."[1] dicitur.

Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona. Sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

[1] C.8 n.6 (Bk 1098b25); cf. n.13; S.Th., lect.13.

ARTICULO 4

Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus [a]

Si la delectación es la medida o regla según la cual se juzga del bien o el mal moral

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis.

1. "Omnia" enim "mensurantur primo sui generis", ut dicitur in X "Metaphys." [15]. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed praecedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiae in moralibus.

2. Praeterea, mensuram et regulam oportet esse uniformem; et ideo motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum, ut dicitur in X "Metaphys." [16]. Sed delectatio est varia et multiformis: cum quaedam earum sint bonae, et quaedam malae. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Praeterea, certius indicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiae delectationis: quia "bonae delectationes sunt quae consequuntur bonas operationes, malae autem quae malas", ut dicitur in X "Ethic." [17]. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiae in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit [18], super illud Ps. 7,10, "Scrutans corda et renes Deus":

Dificultades. Parece que la delectación no es la medida o regla del bien y del mal moral.

1. Como dice el Filósofo, "todas las cosas se miden por lo que es primero en su género". Pero la delectación no es lo primero en el género de actos morales, sino que la preceden el amor y el deseo. Luego no es ella la regla de la bondad y malicia en los actos morales.

2. La medida y regla debe ser uniforme; y por eso el movimiento más uniforme es la medida y regla de todos los movimientos, como dice el Filósofo. Pero la delectación es varia y multiforme, pues unas son malas y otras buenas. Luego la delectación no es la medida y regla de los actos morales.

3. Un juicio más cierto se establece partiendo del efecto a la causa que viceversa. Pero la bondad o malicia de la operación es la causa de la bondad o malicia de la delectación, puesto que "delectaciones buenas son las que siguen a operaciones buenas, y malas, las que siguen a operaciones malas", como dice el Filósofo. Luego las delectaciones no son regla y medida de bondad y malicia en los actos morales.

Por otra parte, San Agustín, sobre las palabras del Salmo: "Dios, que escrudiñas los corazones y los riño-

---

[a] *Sent.* 4 d.49 q.3 a.4 q.ª3 ad 1.

[15] L.9 c.1 n.7 (BK 1052b18); S.TH., l.10 lect.2; cf. *Physic.* 4 c.11 n.5 (BK 223b12); S. TH., lect.23.

[16] L.c. n.10 (BK 1053a8); *Physic.* l.c.

[17] C.5 n.6 (BK 1176b24); S.TH., lect.8.

[18] *Enarr. in Psalm.* ps.7,10: ML 36,103.

nes", dice: "El fin de la solicitud y del pensamiento es la delectación, a la que aspira uno a llegar". Y el Filósofo: "La delectación es el fin arquitectónico", es decir, principal, "refiriéndonos al cual decimos de cada una de las cosas en absoluto: Esto es malo, y aquello, bueno".

Respuesta. La bondad o malicia moral consiste principalmente en la voluntad, como anteriormente se ha dicho; y que ésta sea buena o mala, se conoce ante todo por el fin, considerando como tal aquello en que la voluntad reposa. Mas el reposo de la voluntad, como el de cualquier apetito en el bien, es la delectación. Por eso, según la delectación de la voluntad humana se juzga principalmente si el hombre es bueno o malo: es bueno y virtuoso el que se goza en el ejercicio de las virtudes, y malo el que se goza en obras malas.

Pero las delectaciones del apetito sensitivo no son la regla de la bondad o malicia moral; pues el alimento es deleitable en común lo mismo al apetito sensitivo del bueno que del malo, con la diferencia, empero, de que la voluntad de los buenos se deleita en él conforme a la razón, de la que no se cuida la de los malos.

Soluciones. 1. El amor y el deseo son anteriores a la delectación en el orden de la generación; pero la delectación les precede en cuanto a la razón de fin, que en las operaciones prácticas tiene carácter de principio, por razón del cual, como de su regla y medida, se establece de modo principal el juicio.

2. Toda delectación es uniforme en cuanto es reposo en un bien, y bajo este concepto puede servir de regla o medida, puesto que es bueno aquel cuya voluntad descansa en el verdadero bien, y malo aquel cuya voluntad reposa en el mal.

"Finis curae et cogitationis est delectatio ad quam quis nititur pervenire". Et Philosophus dicit, in VII "Ethic." [19], quod "delectatio est finis architecton", idest principalis, "ad quem respicientes, unumquodque hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus".

Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est (q.20 a.1). Utrum autem voluntas sit bona vel mala, praecipue ex *fine cognoscitur*. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, et cuiuslibet appetitus, in bono, est delectatio. Et ideo secundum delectationem voluntatis humanae, praecipue iudicatur homo bonus vel malus: est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiae moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum, bonis et malis. Sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum conventientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis. Sed delectatio est prior secundum rationem finis: qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur iudicium, sicut a regula vel mensura.

Ad secundum dicendum quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono: et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cuius voluntas quiescit in malo.

---

[19] C.11 n.1 (BK 1152b2); S.TH., lect.11.

Ad tertium dicendum quod, cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est (q.33 a.4), non potest esse operatio perfecta bona, nisi etiam adsit delectatio in bono: nam bonitas rei dependet ex fine. Et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitas in operatione.

3. Puesto que el deleite perfecciona la operación a modo de fin, según lo dicho, ésta no puede ser perfectamente buena si no va acompañada de la delectación en el bien, pues la bondad de la cosa depende del fin. Y así, en cierto modo, la bondad del deleite es causa de la bondad en la operación.

INTRODUCCION A LA CUESTION 35

DEL DOLOR Y LA TRISTEZA CONSIDERADOS EN SI MISMOS

Paralelamente al tratado de la delectación, el santo Doctor habla en estas cuestiones de la tristeza, y la considera primero psicológicamente (q.35-38) y después moralmente (q.39). Y así como en la delectación cabía la dificultad de si podía ser alguna vez mala, así de la tristeza o dolor se presenta la dificultad de si puede ser alguna vez buena.

Por lo que se refiere al aspecto psicológico, como la tristeza es en cierto modo una enfermedad, Santo Tomás añade a las tres cuestiones acostumbradas—*naturaleza* de la *pasión*, sus causas y sus efectos—una nueva cuestión sobre sus remedios.

Acerca de la tristeza en sí misma considerada, investiga dos cosas: primero, su definición esencial, que consta de género próximo (a.1) y última diferencia (a.2); segundo, la explicación de esta diferencia por lo que le es *propio*, es decir, el ser contraria a la delectación (a.3-6) y el recibir en sí más y menos (a.7). Además, considera su contrariedad con respecto a la delectación, tanto en el ser (a.3-5) como en el obrar o mover el apetito (a.6).

Muchos son los nombres latinos que de alguna manera se refieren a esta misma realidad: *dolor, moestitia, moestitudo, tristitia, poena, fletus, ploratus, luctus, lamentatio, gemitus, ululatio.*

Dolor viene de *dolendo*, partir o cortar en dos; y esto es lo que propiamente significa herir (vulnerar). Parece tener parentesco con el verbo *dolare*, que es quitar la piel de los árboles y plantas. Y así el dolor, etimológicamente considerado, es una molestia que proviene de la lesión o herida en el cuerpo o en algún miembro; por esto San Agustín escribe: «¿Qué es, pues, el dolor sino una especie de división o corrupción que se sufre?» [1]

Moestitia o *moestitudo* viene de *moerendo*, que parece ser análogo a *amaritudo*, lo que se opone a la dulzura y suavidad. *Tristitia* viene de tétrico, estar rodeado y cubierto de oscuridad y negrura. *Poena* significa la fatiga o aflicción que es efecto de un castigo, y, aunque principalmente se aplica a la aflicción corpórea, puede también aplicarse a la espiritual, y por eso se refiere tanto al dolor como a la tristeza.

Los otros nombres—*fletus, ploratus, luctus, gemitus, ululatio*—aluden a las manifestaciones exteriores del dolor o de la tristeza cuando son intensos. Sobre ellos escribió San Isidoro: «*Flere* es derramar lágrimas abundantes; *plorare* viene a ser como llorar con la voz; *plangere*, golpearse el pecho o el rostro en señal de dolor; *lamentari* es acompañar el llanto con palabras compasivas; *moerere*, dolerse en silencio; *lugere* es dolerse vistiéndose de luto» [2].

---

[1] *De libero arb.* l.3 c.13 n.69.
[2] *De differentiis verbor.* 1 n.227: ML 83,33-34.

1. Por su misma significación vemos que la delectación implica suavidad, y el dolor aspereza, y que, por lo tanto, son pasiones contrarias. Por eso, así como para la delectación se requiere el bien, para el dolor el mal; pues «lo que se une, si no tiene, respecto de aquel a quien se une, razón de bien o de mal, no puede causar delectación o dolor» [3]. Para que se dé el dolor se requiere, además, la unión o conjunción real por contacto físico de un mal presente; y también se requiere la percepción o conciencia psicológica del mal y de su posesión; lo mismo que para la delectación se requerían estas condiciones respecto del bien. De todo lo cual se despreude que tanto el dolor como la delectación pertenecen a la potencia apetitiva—que es esencialmente del bien o del mal—, y a modo de apetito *elícito*. Este apetito puede ser sensitivo o racional. Si es *sensitivo,* entonces se tendrá, propiamente hablando, una pasión del apetito concupiscible, que mira al mal presente absolutamente considerado. Y por lo mismo que el término pasión alude a un defecto o mal, se aplica más propiamente al dolor que a la delectación; por eso dice Santo Tomás que «el dolor, en cuanto está en el apetito sensitivo, se denomina *propiamente* pasión del alma, como las molestias corporales se dicen propiamente pasiones del cuerpo» [4].

El dolor puede ser triple: natural, o acerca de la integridad del cuerpo, que es percibida por el sentido del tacto; no natural o interior, que depende de los sentidos internos; y, finalmente, racional, que es también interior y está subordinado a la razón práctica, y recibe propiamente el nombre de tristeza [5]. Al dolor sensitivo interior se le aplican indistintamente ambos términos, pero con una cierta especificación, y así se le suele llamar *dolor interior* o *tristeza sensitiva*.

Por lo tanto, *el dolor,* simplemente hablando, es una pasión del apetito concupiscible que sigue a la percepción de un mal corporal exterior presente; *la tristeza* sensitiva, en cambio, es una pasión del apetito concupiscible que sigue a la percepción de un mal corporal interior que incomoda. La diferencia, pues, entre ambos es grande, pues el dolor corporal no puede ser sino de un mal presente, mientras que el dolor interior o tristeza sensitiva puede ser de un mal presente, pretérito o futuro aprehendido por los sentidos internos. Además, la tristeza sensitiva no puede ser sino de un mal corporal, mientras que la tristeza racional no sólo de un mal corporal, sino también y principalmente del espiritual.

2. Dos son las propiedades características de la tristeza: la primera es su contrariedad con respecto a la delectación; la segunda, una cierta amplitud. La razón de la primera propiedad es clara, pues la esencia de las pasiones se toma de sus objetos formales; el de la delectación es el bien sensible presente; el de la tristeza, el mal sensible presente, los cuales son evidentemente contrarios.

Pero, si la delectación y la tristeza se consideran materialmente, *per accidens,* no existe contrariedad entre ellas, sino que se relacionan mutuamente a modo de causa y efecto; pues la tristeza puede ser indirectamente causa del gozo y la delectación [6], como la delectación puede serlo de la tristeza, cuando se reconoce que aquélla recae sobre un objeto moralmente malo [7].

---

[3] I-2 q.35 a.1.
[4] Ibid., in fine c.
[5] Ibid., a.2 ad 3.
[6] I-2 q.32 a.4.
[7] Cf. I-2 q.35 a.3 ad 1.2.3.

No es absolutamente necesario que toda tristeza sea contraria a toda delectación [8], ya que pueden referirse o a un *mismo objeto*, como alegrarse de la comida y entristecerse de ella, y entonces son directamente contrarias; o a un *objeto dispar*, «como entristecerse de la muerte del amigo y gozarse de la contemplación» [9], y entonces no son contrarios, sino dispares; o, finalmente, pueden referirse a un objeto *contrario*, y entonces se da entre ellas mutua conveniencia y afinidad; y así, gozar del bien del amigo y entristecerse de su mal son de una misma razón, por pertenecer al mismo hábito de la caridad. Por tanto, aunque, en general, la delectación y la tristeza se contraríen, cuando se refieren a una misma cosa no toda delectación es contraria a toda tristeza. Sin embargo, incidentalmente y por razón de la *limitación del sujeto*, cualquier tristeza puede en cierta manera contrariar a cualquier delectación y de algún modo impedirla, como dice Santo Tomás [10].

La delectación de la contemplación se presenta como problema especial, pues la Sagrada Escritura dice de ella que «no tiene amargor su trato ni tedio su banquete, sino alegría y gozo» [11], y sabemos que cuando recae sobre objetos malos o tristes, como el infierno, entonces no es motivo de deleite, sino de sufrimiento. Pero aun en este último caso, considerada la contemplación en sí misma, como acto de conocimiento, es motivo del deleite de conocer.

3. Si comparamos la delectación y la tristeza por razón de su extensión, hemos de decir que, propiamente hablando, el apetito de la delectación es mayor y más fuerte que la huída de la tristeza, tanto porque el bien es mayor y más fuerte que el mal, cuanto porque el bien se apetece por sí mismo, mientras que el mal se huye por razón del bien que se persigue. En particular, en cambio, «sucede que uno huye más de la tristeza que desea la delectación» [12], porque la percepción de lo que contrista es más viva; porque la causa de la tristeza es de orden natural, y la del deleite, de orden no natural; y finalmente, por parte del efecto, en cuanto que la tristeza impide no una sola delectación, sino todas, y por lo mismo es mayor extensivamente.

4. El dolor puede ser doble: exterior o meramente fisiológico, como el de una herida o un golpe, e interior o psicológico, cuando es del alma misma y no del cuerpo. Si se comparan entre sí el dolor interior y el exterior, *propiamente* hablando, es mayor el dolor interno que el externo, porque éste es causado por un mal que contraría al cuerpo, mientras que el dolor interior es causado por un mal que desagrada al alma, y el alma es mayor que el cuerpo. Además, el dolor corporal o exterior es causado por una aprehensión del sentido del tacto, mientras que el dolor interior es causado por la aprehensión de los sentidos internos o de la razón, que son facultades superiores.

Sucede, sin embargo, a veces, que ambos dolores se dan simultáneamente, y entonces mutuamente se acrecientan, porque lo interior redunda en lo exterior y viceversa, como en la pasión de Cristo [13]. Pero si se consideran separadamente, suele ser mayor el dolor exterior, por ser más perceptible o vivo y más nocivo a la vida.

5. La tristeza se divide, con división *esencial*, en verdaderas especies,

---

[8] Cf. *In Sent.* 4 d.14 q.1 a.4 q.ª2.
[9] 1-2 q.35 a.4c.
[10] *Ibid.*, a.4 ad 3.
[11] Sap. 8,16.
[12] 1-2 q.35 a.6.
[13] 3 q.46 a.6.

como son la tristeza sensitiva y la racional, y ésta en natural y sobrenatural; o con división *accidental,* en modos accidentales, es decir, por aplicación de la tristeza a diversas materias u objetos exteriores. A esta división es a la que alude Santo Tomás en el último artículo dé esta cuestión.

La distinción de la tristeza puede tomarse en doble sentido: uno, por parte del objeto, que puede ser malo y ajeno, y entonces tenemos la misericordia; o ni malo ni propio, aunque se juzgue como propio, y entonces tenemos: si el bien es ajeno y de un hombre honesto o digno, la envidia; si de un hombre inhonesto o indigno, la némesis. Por parte del efecto, la tristeza, en cuanto huída del apetito, puede distinguirse, por razón de su intensidad, en ansiedad o angustia, si anula el movimiento de fuga; y en acedia, si anula también el movimiento del cuerpo; es decir, que la acedia añade a la angustia un efecto fisiológico, la inmovilidad.

CUESTION 35

(In octo artículos divisa)

De dolore, seu tristitia, secundum se

Del dolor o tristeza en sí misma considerada

Deinde considerandum est de doloro et tristitia (cf. q.31 introd.). Et circa hoc, primo considerandum est do tristitia, seu dolore, secundum se; secundo, de causis eius (q.36); tertio, do effectibus ipsius (q.37); quarto, de remediis eius (q.38); quinto, de bonitate vel malitia eius (q.39).

Circa primum quaerantur octo.

Primo: utrum dolor sit passio animae.

Secundo: utrum tristitia sit idem quod dolor.

Tertio: utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.

Quarto: utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Quinto: utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Sexto: utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda.

Septimo: utrum dolor exterior sit maior quam dolor interior.

Octavo: de speciebus tristitiae.

Corresponde tratar ahora del dolor y tristeza, y en esta materia se ha de considerar: primero, la tristeza o dolor en sí mismo; segundo, sus causas; tercero, sus efectos; cuarto, sus remedios; quinto, su bondad o malicia. Acerca de la tristeza o dolor en sí mismo considerado se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si el dolor es una pasión del alma.

Segunda: si la tristeza es lo mismo que el dolor.

Tercera: si la tristeza o dolor es contraria a la delectación.

Cuarta: si cada modo de tristeza es contrario a todos los modos de delectación.

Quinta: si hay alguna tristeza contraria al deleite de la contemplación.

Sexta: si debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación.

Séptima: si el dolor exterior es mayor que el dolor interno.

Octava: de las especies de tristeza.

ARTICULO 1

Utrum dolor sit passio animae [a]

Si el dolor es una pasión del alma

Dificultades. Parece que el dolor no es una pasión del alma.

1. Ninguna pasión del alma reside en el cuerpo. Pero el dolor puede existir en el cuerpo, pues dice San Agustín que "el llamado dolor corporal es la pérdida repentina de la salud en la parte que, por el abuso del alma, quedó sujeta a la corrupción". Luego el dolor no es una pasión del alma.

2. Toda pasión del alma pertenece a la potencia apetitiva. Pero el dolor no pertenece a esta potencia, sino más bien a la aprehensiva, pues dice San Agustín que "la resistencia de los sentidos a un cuerpo más poderoso origina el dolor en el cuerpo". Luego el dolor no es una pasión del alma.

3. Toda pasión del alma pertenece al apetito animal. Pero el dolor no pertenece a este apetito, sino más bien al apetito natural, por lo que dice San Agustín que, "si no hubiera quedado algún bien en la naturaleza, ningún bien perdido nos causaría dolor en la pena". Luego el dolor no es una pasión del alma.

Por otra parte, San Agustín enumera el dolor entre las pasiones del alma, aduciendo aquello de Virgilio: "De aquí en ellos el temor, deseo, gozo y dolor".

Respuesta. Así como para la delectación se requieren dos cosas, cuales son la unión del bien y la percepción de esta unión, así también

Ad primum sic proceditur. Videtur *quod dolor non sit passio animae.*

1. Nulla enim passio animae est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Augustinus, in libro "De vera relig." [1], quod "dolor qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis eius rei, quam, male utendo, anima corruptioni obnoxia-vit". Ergo dolor non est passio animae.

2. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam: dicit enim Augustinus, in libro "De natura boni" [2], quod "dolores in corpore *facit* sensus resistens corpori potentiori". Ergo dolor non est passio animae.

3. Praeterea, omnis passio animae pertinet ad appetitum animalem. Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem: dicit enim Augustinus, VIII "Super Gen. ad litt." [3]: "Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in poena". Ergo dolor non est passio animae.

Sed contra est quod Augustinus, XIV "De civ. Dei" [4], ponit dolorem inter passiones animae, inducens illud Virgilii [5]: "Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque dolentque".

Respondeo dicendum quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet coniunctio boni, et perceptio huiusmodi conlunctionis; ita etiam ad dolorem duo

---

[a] 3 q.84 a.9 ad 2.

[1] C.12: ML 34,142.
[2] C.20: ML 42,557.
[3] C.14: ML 34,385.
[4] C.8: ML 41,412.
[5] *Aeneidos* l.6 v.733.

requiruntur; scilicet coniunctio alicuius mali (quod ea ratione est malum, quia privat aliquod bonum); et perceptio huiusmodi coniunctionis. Quidquid autem coniungitur, si non habeat, respectu eius cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali, est obiectum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum huiusmodi, sunt obiecta appetitus. Unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum: nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in Primo [6] dictum est. Cum igitur delectatio et dolor praesupponant in eodem subiecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra [7] dictum est: et praecipue illi qui in defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, proprissime dicitur passio animae: sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, XIV "De civ. Dei." [8], dolorem specialiter "aegritudinem" nominat.

Ad primum ergo dicendum quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore: puta cum patimur aliquod nocivum corpori. Sed motus doloris semper est in anima: nam "corpus non potest dolere nisi dolente anima", ut Augustinus dicit [9].

para el dolor se requiere la unión de algún mal—es un mal por lo mismo que priva de algún bien—y la percepción de esta unión. Mas la cosa o sujeto que se une, si no tiene razón de bueno o malo respecto de aquel a quien se une, no puede ser causa de delectación o dolor. Por lo cual resulta evidente que cualquier objeto de delectación y de dolor lo es en su concepto de bueno o de malo. Pero al ser el bien y el mal, en cuanto tales, el objeto del apetito, resulta evidente que la delectación y el dolor pertenecen al apetito.

Mas todo movimiento del apetito o inclinación que sigue a una aprehensión, pertenece al apetito intelectivo o al sensitivo, pues la inclinación del apetito natural no sigue a una aprehensión del mismo que apetece, sino a la de un sujeto distinto, como anteriormente se ha dicho. Presuponiendo, por lo tanto, la delectación y el dolor en el mismo sujeto una sensación o aprehensión, es evidente que el dolor, como también la delectación, se produce en el apetito intelectivo o en el sensitivo.

Ahora bien, todo movimiento del apetito sensitivo se llama pasión, según lo dicho, y preferentemente los que implican un defecto. Por tanto, el dolor, en cuanto reside en el apetito sensitivo, se le llama con la mayor propiedad pasión del alma, como las molestias corporales se denominan propiamente pasiones del cuerpo. De ahí que San Agustín, a su vez, da al dolor de modo especial el nombre de "enfermedad".

Soluciones. 1. El dolor se dice del cuerpo porque la causa del dolor está en el cuerpo; por ejemplo, cuando sufrimos algo nocivo al cuerpo. Pero el movimiento de dolor está siempre en el alma, puesto que, como dice San Agustín, "el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma".

---

[6] Q.6 a.1 ad 2; q.103 a.1.3.
[7] Q.22 a.1.3; 1 q.20 a.1 ad 1.
[8] C.7: ML 41,411.
[9] *Enarr. in Psalm.* ps.86,10: ML 37,1110.

2. Decimos que se siente el dolor, no porque sea el acto de una potencia sensitiva, sino por requerirse para el dolor corporal como para la delectación.

3. El dolor por la pérdida del bien demuestra la bondad de la naturaleza, no porque el dolor sea un acto del apetito natural, sino porque la naturaleza desea algo como bueno; y cuando se apercibe de que esto se le aparta, suscita en el apetito sensitivo la pasión del dolor.

Ad secundum dicendum quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivae virtutis: sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturae, non quia dolor sit actus naturalis appetitus: sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULO 2

Utrum tristitia sit idem quod dolor [a]

Si la tristeza es lo mismo que el dolor

Dificultades. Parece que la tristeza no es dolor.

1. Dice San Agustín que "el dolor se entiende de lo corporal". Pero la tristeza se refiere más bien al alma. Luego la tristeza no es dolor.

2. No se tiene dolor sino del mal presente; mas la tristeza puede referirse al pasado y al futuro, al modo como el arrepentimiento es tristeza de lo pasado, y la ansiedad, de lo futuro. Luego la tristeza difiere por completo del dolor.

3. El dolor no parece proceder sino del sentido del tacto, al paso que la tristeza puede provenir de todos los sentidos. Luego la tristeza no es un dolor, sino que se refiere a muchos.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Tengo muy grande tristeza y continuo dolor en mi corazón", tomando en idéntico sentido las palabras tristeza y dolor.

Respuesta. La delectación y el dolor pueden ser producidos por dos clases de aprehensión, a saber: por la aprehensión del sentido externo y por la del interno, tanto del enten-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non sit dolor.

1. Dicit enim Augustinus, XIV "De civ. Dei" (nt.8), quod "dolor in corporibus dicitur". Tristitia autem dicitur magis in anima. Ergo tristitia non est dolor.

2. Praeterea, dolor non est nisi do praesenti malo. Sed tristitia potest esse de praeterito et de futuro: sicut poenitentia est tristitia de praeterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Praeterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Rom. 9,2: "Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo", pro eodem utens tristitia et dolore.

Respondeo dicendum quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt: scilicet ex apprehensione exterioris sensus: et ex apprehensione interiori sive intellectus sive ima-

---

[a] 3 q.15 a.6; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª1.2; *De verit.* q.26 a.3 ad 9; a.4 ad 4.

ginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior: eo quod quaecumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quae ex interiori apprehensione causatur, gaudium nominatur, ut supra dictum est (q.31 a.3). Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est quaedam species doloris, sicut gaudium delectationis.

dimiento como de la imaginación. Mas la aprehensión interna se extiende a muchas más cosas que la externa, por lo mismo que todas las cosas que caen bajo ésta caen también bajo la primera, y no viceversa. Así, pues, sola aquella delectación que procede de una aprehensión interior se denomina gozo, como antes se ha dicho; e igualmente sólo aquel dolor que es causado por una percepción interior se llama tristeza. Y así como la delectación causada por la aprehensión externa se denomina deleite y no gozo, así el dolor derivado de la aprehensión externa se llama dolor, pero no tristeza. Por lo tanto, la tristeza es una de las especies de dolor, como el gozo es una especie de delectación.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia "dolor" magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum quod sensus exterior non percipit nisi praesens: vis autem cognitiva interior potest percipere praesens, praeteritum et futurum. Et ideo tristitia potest esse de praesenti, praeterito, et futuro: dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de praesenti.

Ad tertium dicendum quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivae, sed etiam inquantum contrariantur naturae. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivae, non tamen contrariantur naturae, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa: alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III "Ethic." [10].

Soluciones. 1. San Agustín da allí al dolor su significación usual, que indica con preferencia el dolor corporal, conocido mejor que el dolor espiritual.

2. El sentido exterior no percibe sino lo presente; en cambio, la potencia cognitiva interior puede percibir lo presente, el pasado y lo futuro. Por eso la tristeza puede recaer sobre el presente, el pasado y lo futuro, mientras que el dolor corporal que sigue a una aprehensión del sentido externo no puede referirse sino a lo presente.

3. Las cosas sensibles al tacto son dolorosas no sólo en cuanto desproporcionadas a la potencia aprehensiva, sino también porque son contrarias a la naturaleza; mientras que las de los otros sentidos sensibles pueden ser desproporcionadas a la virtud aprehensiva, aunque no contrarias a la naturaleza, a no ser con respecto a las cosas sensibles al tacto. De ahí que sólo el hombre, que es animal perfecto en el conocimiento, se deleite en las cosas sensibles de los otros sentidos por ellas mismas; mientras que los demás animales no se deleitan en ellas sino en cuanto

[10] C.10 n.7.8 (BK 1118a16; a26); S.TH., lect.19.20.

se refieren a las sensibles al tacto, como dice el Filósofo. Por eso, respecto de las cosas sensibles de los otros sentidos no se dice existir dolor, como contrario a la delectación natural, sino más bien tristeza, que contraría al gozo animal.—Así, pues, si por dolor se entiende el dolor corporal, conforme al uso más común, el dolor se divide por oposición a la tristeza según la distinción de la aprehensión interna y externa; aunque la delectación se extienda a mayor número de objetos que el dolor corporal. En cambio, si el dolor se toma en su acepción amplia, indica el género de la tristeza, según queda ya dicho.

Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali: sed magis tristitia, quae contrariatur gaudio animali.—Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; licet, quantum ad obiecta, delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic dolor est genus tristitiae, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi [a]

Si la tristeza o dolor es contraria a la delectación

Dificultades. Parece que el dolor no contraría a la delectación.

1. Uno de los contrarios no es causa del otro. Pero la tristeza puede ser causa de la delectación, pues se lee en el Evangelio: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados". Luego no son contrarias.

2. Uno de los contrarios no da nombre al otro. Pero en algunas cosas el dolor mismo o la tristeza es deleitable, pues dice San Agustín que el dolor deleita en los espectáculos y que "el llanto es cosa amarga, pero que a veces deleita". Luego el dolor no es contrario a la delectación.

3. Uno de los contrarios no es materia del otro, puesto que los contrarios no pueden darse simultáneamente. Pero el dolor puede ser materia de la delectación, pues dice San

Ad tertium sic procedítur. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur.

1. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim Mt. 5,5: "Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur". Ergo non sunt contraria.

2. Praeterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis: sicut Augustinus dicit, in III "Confess." [11], quod dolor in spectaculis delectat. Et IV "Confess." [12], dicit quod "fletus amara res est, et tamen quandoque delectat". Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius: quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis: dicit enim Augustinus, in libro "De poe-

---

[a] Supra q.31 a.8 ad 2; 3 q.84 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.49 q.3 a.3 q.ª2.

[11] C 2: ML 32,683.

[12] C 5: ML 32,697.

nitentia" [13]: "Semper poenitens doleat, et de dolore gaudeat". Et Philosophus dicit, in IX "Ethic." [14], quod e converso "malus dolet de eo quod delectatus ost". Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [15], quod "laetitia est voluntas in eorum consensione quae volumus: tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quae nolumus". Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo laetitia et tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit X "Metaphys." [16], contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem, seu species passionis et motus sumitur ex obiecto vel termino. Unde, cum obiecta delectationis et tristitiae, seu doloris, sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens: sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. Uno quidem modo, inquantum tristitia do absentia alicuius rei, vel de praesentia contrarii, vehementius quaerit id in quo delectetur: sicut sitiens vehementius quaerit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur. Allo modo, inquantum ex magno desiderio delectationis alicuius, non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus praesens ad consolationem futurae vitae perducit. Quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriae, meretur consolationem aeternam. Similiter etiam meretur eam aliquis ex hoc quod, ad ipsam consequendam, non re-

Agustín: "Siempre duélase el penitente y gócese en su dolor"; y el Filósofo: "El malo se duele por haberse deleitado". Luego la delectación y el dolor no son contrarios.

Por otra parte, dice San Agustín que "la alegría es la voluntad consintiendo en aquello que queremos; y la tristeza, la voluntad disintiendo de aquello que no queremos". Pero el consentir y disentir son cosas contrarias. Luego la alegría y la tristeza son contrarias.

Respuesta. Según dice el Filósofo, la contrariedad es la diferencia en cuanto a la forma. Mas la forma o especie de la pasión y del movimiento se toma del objeto o término. Luego, siendo contrarios los objetos de la delectación y de la tristeza o dolor, que son el bien y el mal presente, síguese que el dolor y la delectación son contrarios.

Soluciones. 1. Nada impide que un contrario sea accidentalmente la causa del otro; y de este modo la tristeza puede ser causa de la delectación. Primero, en cuanto que la tristeza, por la ausencia de alguna cosa o por la presencia de su contraria, busca con más vehemencia un objeto en que deleitarse, a la manera que el sediento busca con mayor afán la delectación de la bebida, como remedio contra la tristeza que experimenta. Segundo, en cuanto que por el deseo intenso de la delectación no rehusa uno soportar algunas tristezas con tal de conseguir aquella delectación. Y de ambos modos el llanto presente nos conduce a la consolación de la vida futura; pues, por lo mismo que el hombre llora sus pecados o la dilación de la gloria, merece la consolación eterna. Igualmente la merece también quien, por conseguir-

---

[13] C.13: ML 40,1124 inter opera AUGUSTINI.
[14] C.4 n.10 (BK 1166b23); S.TH., lect.4.
[15] C.6: ML 41,409.
[16] L.9 c.4 n.1 (BK 1055a3); S.TH., l.10 lect.5.

la, no rehuye los trabajos ni padecer angustias por ella.

2. Accidentalmente, el dolor mismo puede ser deleitable, a saber, en cuanto le acompaña la admiración, como sucede en los espectáculos, o en cuanto evoca el recuerdo de la cosa amada y hace sentir el amor de aquello cuya ausencia se deplora; por lo que, siendo el amor deleitable, lo será también el dolor y todo cuanto proviene del amor, en lo cual éste se deja sentir. Y por eso aun los dolores pueden ser deleitables en los espectáculos, por cuanto en ellos brota algún sentimiento de amor hacia los personajes representados.

3. La voluntad y la razón se reflejan sobre sus actos, en el sentido de que los mismos actos de estas dos facultades son considerados como buenos o malos. Y de este modo la tristeza puede ser materia de la delectación o viceversa, no por sí misma, sino accidentalmente, es decir, en cuanto que una y otra se perciben en su razón de bondad o malicia.

fugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens: inquantum scilicet habet adiunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatae, et facit percipere amorem eius, de cuius absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor et omnia quae ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabilis: inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens: inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULO 4

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur *

Si cada modo de tristeza es contrario a todos los modos de delectación

Dificultades. Parece que cada modo de tristeza es contrario a todos los modos de delectación.

1. Así como lo blanco y lo negro son especies contrarias de color, así la delectación y la tristeza son especies contrarias dentro de las pasiones del alma. Pero lo blanco y lo negro se oponen entre sí universalmente. Luego también la delectación y la tristeza.

2. Los medicamentos obran como contrarios. Pero cualquier delectación es una medicina contra la tristeza, como demuestra el Filósofo. Luego

Ad quartum sic procedítur. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

1. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariae species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariae species animae passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Praeterea, medicinae per contraria fiunt. Sed quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per

* 3 q.46 a.8 ad 2; q.84 a.9 ad 2; *Sent.* 4 d.14 q.1 a.4 q.ª2.

Philosophum, in VII "Ethic." [17]. Ergo quaelibet delectatio cuilibet tristitiae contrariatur.

3. Praeterea, contraria sunt quae se invicem impediunt. Sed quaelibet tristitia impedit quamlibet delectationem: ut patet per illud quod dicitur X "Ethic." [18]. Ergo quaelibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito: ex caritate enim contingit "gaudere cum gaudentibus", et "flere cum flentibus", ut dicitur Rom. 12,15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in X "Metaphys." (nt.16), contrarietas est differentia secundum formam. Forma autem est et generalis, et specialis. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium; et secundum formam speciei, sicut iustitia et iniustitia.

Est autem considerandum quod quaedam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiae et qualitates: quaedam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis sive ex obiectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quae continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei: non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et iustitia, quae sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriae speciei: nec tamen habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem.—Sed in illis quorum species sumuntur

cualquier delectación es contraria a toda tristeza.

3. Son contrarias las cosas que mutuamente se impiden. Pero cualquier tristeza impide toda delectación, como consta por lo que dice el Filósofo. Luego cualquier tristeza es contraria a toda delectación.

Por otra parte, no es una misma la causa de los contrarios, sino que del mismo hábito procede el que uno se alegre de algo y se entristezca de lo opuesto; pues por la caridad cabe "alegrarse con los que se alegran y llorar con los que lloran", como dice el Apóstol. Luego no toda tristeza es contraria a todos los modos de delectación.

Respuesta. Como dice el Filósofo, la contrariedad es diferencia en cuanto a la forma. Y la forma es o general o especial; por lo cual puede haber cosas contrarias según su forma genérica, como la virtud y el vicio, y otras según su forma específica, como la justicia y la injusticia.

Debe considerarse, además, que algunas cosas se especifican por formas absolutas, como las substancias y las cualidades; y otras se especifican por su comparación con algo extrínseco a ellas, como las pasiones y los movimientos, que toman su especie de sus términos u objetos. En aquellas, por tanto, cuyas especies son consideradas según sus formas absolutas, las especies contenidas bajo géneros contrarios no son contrarias específicamente, sin que tengan tampoco recíprocamente alguna afinidad o conveniencia. Pues la intemperancia y la justicia, que pertenecen a géneros contrarios, cuales son el vicio y la virtud, no se oponen entre sí por razón de su propia especie, ni tampoco tienen mutua afinidad o conveniencia.—Pero en aquellas que se especifican por su relación con algo extrínseco a ellas, las especies de géneros

[17] C.14 n.6 (BK 1154b13); S.TH., lect.14.
[18] C.5 n.5 (BK 1175b16); S.TH., lect.7; cf. nt.1.

contrarios no sólo no son contrarios entre sí, sino que aun tienen cierta conveniencia y afinidad. Pues, por cuanto la misma relación respecto de los contrarios establece contrariedad entre ellos, como el aproximarse a lo blanco y el aproximarse a lo negro, así el relacionarse con los contrarios de modo opuesto establece una semejanza, como alejarse de lo blanco y acercarse a lo negro. Lo cual se advierte sobre todo en la contradicción, que es el principio de la oposición, puesto que en la afirmación y negación de una misma cosa consiste la oposición, como "blanco" y "no blanco"; mas la afirmación de uno de los opuestos y la negación del otro originan la conveniencia y la semejanza, como si digo "negro" y "no blanco".

La tristeza, pues, y el deleite, como pasiones que son, se especifican por los objetos. Y en cuanto a su género son contrarias, pues la una tiende a la aproximación, mientras que la otra tiende a la evasión, las cuales "son, respecto del apetito, como la afirmación y la negación en la razón", conforme dice el Filósofo. Por lo tanto, la tristeza y la delectación acerca de un mismo objeto son opuestas recíprocamente en su especie. En cambio, la tristeza y la delectación sobre cosas diversas, no siendo éstas opuestas, sino dispares, no se oponen mutuamente en cuanto a su especie, pero son también dispares, como entristecerse por la muerte de un amigo y deleitarse en la contemplación. Y, por último, si los objetos diversos son contrarios, entonces la delectación y la tristeza no sólo no son específicamente contrarias, sino que hay entre ellas conveniencia y afinidad, como alegrarse del bien y entristecerse del mal.

Soluciones. 1. Lo blanco y lo negro no reciben su especie en relación con algo extrínseco a ellos, como la

secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariae ad invicem, sed etiam habent quandam convonientiam et affinitatem ad invicem: eo quod eodem modo se habere ad contraria, contrarietatem inducit, sicut accedere ad album et accedere ad nigrum habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria, habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo et accedere ad nigrum. Et hoc maxime apparet in contradictione, quae est principium oppositionis: nam in affirmatione et negatione eiusdem consistit oppositio, sicut "album" et "non album"; in affirmatione autem unius oppositorum et negatione alterius, attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam "nigrum" et "non album".

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex obiectis. Et quidem secundum genus suum, contrarietatem habent: nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quae "se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione", ut dicitur in VI "Ethic." [19]. Et ideo tristitia et delectatio quae sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem. Tristitia vero et delectatio de diversis, si quidem illa diversa non sint opposita, sed disparata, non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatae: sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sint contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem: sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid

[19] C.2 n.2 (Bk 1139a21); S.Th., lect.2.

exterius, sicut delectatio et tristitia. Unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII "Metaphys." [20]. In accidentibus autem loco materiae est subiectum. Dictum est autem (in c) quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus. Et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subiecti dispositioni quae est in qualibet delectatione: nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens. Et ideo ex parte subiecti quaelibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, et quaelibet tristitia est impeditiva cuiuslibet delectationis: praecipue tamen quando delectatio tristitiae contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium. Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariantur: nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur.

delectación y la tristeza. Por lo tanto, no vale para éstas la misma razón

2. El género se toma de la materia, según consta por el Filósofo. En los accidentes el sujeto hace de materia. Por tanto, siendo la delectación y la tristeza contrarias en cuanto al género, conforme queda dicho, en cualquier forma de tristeza la disposición del sujeto es contraria a la que tiene en otra forma cualquiera de delectación; pues en toda delectación el apetito se comporta como aceptando lo que tiene, al paso que en toda tristeza su actitud es la del que huye. Y así, por parte del sujeto, toda delectación es medicina contra cualquier tristeza, y toda tristeza un obstáculo a cualquier delectación, principalmente cuando la delectación es contraria a la tristeza incluso específicamente.

3. De lo dicho se desprende la respuesta al argumento tercero.—O bien diremos que, aunque no toda tristeza contraria a toda delectación en cuanto a la especie, sin embargo se le opone en cuanto al efecto, dado que la una conforta la naturaleza animal, mientras que la otra la perturba en algún modo.

ARTICULO 5

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria [a]

Si hay alguna tristeza contraria al deleite de la contemplación

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Cor. 7,10: "Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur." Sed respicere ad Deum pertinet ad

Dificultades. Parece que hay alguna tristeza contraria al deleite de la contemplación.

1. Dice el Apóstol: "La tristeza según Dios produce una penitencia constante para la salud". Pero mirar a Dios pertenece a la razón superior, de la que es propio el dedicarse a la

[20] L.7 c.2 n.6.7 (BK 1048; a19); S.TH., l.8 lect.2.

[a] 3 q.46 a.7 ad 4; *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 3; d.26 q.1 a.5 ad 5; 4 d.49 q.3 a.3 q.ª2; *De verit.* q.26 a.3 ad 3; a.9 ad 8; *Compend theol.* c.165.

contemplación, según San Agustín. Luego la tristeza se opone al deleite de la contemplación.

2. Los contrarios producen efectos contrarios. Por tanto, si la contemplación de uno de los contrarios es causa de deleite, la del otro será causa de tristeza. Y así esta tristeza será contraria al deleite de la contemplación.

3. Como el objeto de la delectación es el bien, así el de la tristeza es lo malo. Pero la contemplación puede tener razón de mal, pues dice el Filósofo que "hay cierto inconveniente en meditar". Luego puede haber tristeza contraria al deleite de la contemplación.

4. Toda operación no impedida es causa de deleite, como dice el Filósofo. Pero la operación de la contemplación puede ser impedida de muchas maneras, de modo que o no se produzca en absoluto o se haga con dificultad. Luego en la contemplación puede haber una tristeza contraria al deleite.

5. La aflicción de la carne es causa de tristeza. Pero, según leemos en la Escritura, la "meditación frecuente es aflicción de la carne". Luego la contemplación tiene una tristeza contraria al deleite.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "No tiene amargura su conversación (de la sabiduría), ni tedio su trato, sino alegría y gozo". Mas la conversación y trato con la sabiduría se verifica por la contemplación. Luego no hay tristeza alguna que sea contraria al deleite de la contemplación.

Respuesta. El deleite de la contemplación puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto la contempla-

superiorem rationem, cuius est contemplationi vacare, secundum Augustinum, in XII "De Trin." [21]. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Praeterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiae. Et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Praeterea, sicut obiectum delectationis est bonum: ita obiectum tristitiae est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus, in XII "Metaphys." [22], quod "quaedam inconveniens est meditari". Ergo contemplationi delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Praeterea, operatio quaelibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII [23] et X "Ethic." [24]. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Praeterea, carnis afflictio est causa tristitiae. Sed sicut dicitur Eccle. ult., 12, "frequens meditatio carnis est afflictio". Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8,16: "Non habet amaritudinem conversatio illius", scilicet sapientiae, "nec taedium convictus eius; sed laetitiam et gaudium". Conversatio autem et convictus sapientiae est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quae sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod contemplatio sit delectatio-

---

[21] C.3.4; ML 42,999.1000.
[22] L.11 c.9 n.3 (BK 1074b32); S.TH., l.12 lect.11.
[23] C.12 n.3; c.13 n.2 (BK 1153a14; b11); S.TH., lect.12.13.
[24] C.4 n.5 (BK 1174b20); S.TH., lect.6.

nis causa, et non obiectum. Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est eius obiectum et causa: puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur. Et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus [25], "ei delectationi quae est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia". Et hoc idem Philosophus dicit, in I "Topic." [26] et in X "Ethic." [27]. Sed hoc est intelligendum, per se loquendo. Cuius ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi quae est de contrario obiecto: sicut delectationi quae est de calore, contrariatur tristitia quae est de frigore. Obiecto autem contemplationis nihil est contrarium: contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quae est in contemplando, non potest, per se loquendo, esse aliqua tristitia contraria.—Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quae sunt ut medicinae quaedam contra aliquas molestias: sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem iam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis: non est enim generatio, sed operatio quaedam perfecta, ut dictum est (n.31 a.1).

Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis. Et hoc dupliciter: uno modo,

ción es causa del deleite y no su objeto; y entonces el deleite no es de la misma contemplación, sino del objeto contemplado. Puede contemplarse algo nocivo y triste, como también algo conveniente y deleitable; por lo cual nada impide que, entendida así la contemplación, pueda haber tristeza contraria a su deleite.

De un segundo modo puede entenderse el deleite de la contemplación, en cuanto es la contemplación objeto y causa del deleite, como cuando uno se deleita por el hecho mismo de que contempla. Y de este modo, como dice San Gregorio Niseno, "no se opone tristeza alguna a este deleite que es según la contemplación". Y lo mismo dice el Filósofo. Pero esto se ha de entender hablando en absoluto. La razón es porque la tristeza contraría directamente al deleite que versa sobre un objeto contrario: como a la delectación que proviene del calor es contraria la tristeza que causa el frío. Pero nada hay contrario al objeto de la contemplación: pues las razones de los contrarios, en cuanto aprehendidas, no son contrarias, sino que un contrario es la razón de conocer el otro. De ahí que, propiamente hablando, no pueda haber ninguna tristeza contraria al deleite en la contemplación.—Pero ni aun la admite anexa, al modo de las delectaciones corporales, que son como remedios contra algunas molestias; y así uno se deleita en la bebida acosado por la sed, y, una vez satisfecha, cesa también la delectación de la bebida. Pues el deleite de la contemplación no proviene de quitar una molestia, sino de que es deleitable en sí misma, puesto que, como se ha dicho, no es generación, sino una cierta operación perfecta.

Pero accidentalmente la tristeza se mezcla al deleite de la aprehensión de dos maneras: una, por parte del órgano; otra, por impedimento de la

---

[25] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.18: MG 40,680.
[26] C.13 n.5 (BK 106a38).
[27] C.3 n.7 (BK 1173b16); S.TH., lect.3.

aprehensión. Por parte del órgano se mezcla la tristeza o el dolor con la aprehensión, directamente en las potencias aprehensivas de la parte sensitiva, que tienen un órgano corporal; ya por ser el objeto sensible contrario a la debida complexión del órgano, como el gusto de cosa amarga y el olor de la fétida; ya por la continuidad de los sensibles contrarios, que por su insistencia provoca un exceso en el hábito natural. conforme anteriormente se ha dicho; y así la aprehensión de lo sensible, antes deleitable, viene a hacerse enojosa.—Pero estos dos fenómenos no tienen lugar directamente en la contemplación por la inteligencia al no tener ésta órgano corporal. Por eso se dice en el testimonio aducido ("Sed contra") que la contemplación de la mente no tiene "ni amargura ni tedio". Mas, como la mente humana en la contemplación se sirve de las potencias aprehensivas sensitivas, en cuyos actos sobreviene el cansancio, por esta razón indirectamente se mezcla alguna aflicción o dolor a la contemplación.

Pero de ninguno de los dos modos la tristeza unida accidentalmente a la contemplación contraría su deleite. Pues la tristeza que proviene del obstáculo que se le presenta a la contemplación, no es opuesta a su deleite, antes bien guarda con él afinidad y conveniencia, según resulta de lo antes dicho. Y la tristeza o aflicción que proviene del cansancio corporal, no se refiere al mismo género, por lo que le está enteramente separada. Y así es evidente que ninguna tristeza es contraria al deleite que consiste en la misma contemplación, ni se le une tristeza alguna, a no ser accidentalmente.

Soluciones. 1. La tristeza que es según Dios, no proviene de la contemplación misma de la mente, sino de algo que la mente contempla, es decir, del pecado, que la mente considera como contrario a la delectación divina.

ex parte organi; alio modo, ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi, admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivae partis, quae habent organum corporale: vel ex sensibili, quod est contrarium debitae complexioni organi, sicut gustus rei amarae et olfactus rei foetidae; vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est (q.33 a.2), et sic redditur apprehensio sensibilis quae prius erat delectabilis, taediosa.—Sed haec duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta (in "Sed contra"), quod non habet contemplatio mentis "nec amaritudinem nec taedium". Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo; ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi.

Sed neutro modo tristitia contemplationi per accidens adiuncta, contrariatur delectationi eius. Nam tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supradictis (a.4) patet. Tristitia vero vel afflictio quae est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur: unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quae est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur; nec adiungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia quae est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur: scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni divinae.

Ad secundum dicendum quod ea quae sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariae: sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Propter quod est una scientia contrariorum.

2. Las cosas contrarias en el orden de la naturaleza no lo son, como conceptos, en la mente, sino que uno de ellos es la razón de conocer el otro. Por eso, la ciencia de los contrarios es única.

Ad tertium dicendum quod contemplatio, secundum se, nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus: sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatae, ad quam inordinatae appetitus afficitur.

3. La contemplación en sí misma nunca implica noción de mal, puesto que no es otra cosa que la consideración de lo verdadero, que es el bien del entendimiento; sólo accidentalmente la implica, en cuanto que la contemplación de lo más vil impide la contemplación de lo mejor; o por parte del objeto contemplado, al cual se aficiona desordenadamente el apetito.

Ad quartum dicendum quod tristitia quae est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in c).

4. La tristeza que proviene del obstáculo a la contemplación, no contraría el deleite de ésta, sino que le es afín, como queda dicho.

Ad quintum dicendum quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (in c).

5. La aflicción de la carne se refiere a la contemplación de la mente sólo accidental e indirectamente, según lo dicho.

ARTICULO 6

Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda [a]

Si debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.

Dificultades. Parece que debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [28]: "Nemo est qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem". Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

1. Dice San Agustín que "nadie hay que no rehuya más el dolor que apetezca el deleite"; y aquello en que todos comúnmente consienten parece ser natural. Luego es natural y conveniente huir más de la tristeza que desear la delectación.

2. Praeterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensio-

2. La acción del contrario contribuye a la rapidez e intensidad del

[a] 2-2 q.138 a.1; *Sent.* 3 d.27 q.1 a.3 ad 3; 4 d.49 q.3 q.ª3.

[28] Q.36: ML 40,25.

movimiento; así dice el Filósofo que "el agua caliente se congela mejor y más pronto". Pero huir de la tristeza tiene por causa la contrariedad de lo que contrista, mientras que el apetito de la delectación no proviene de la contrariedad de ningún objeto que contriste, sino más bien de la conveniencia de lo que deleita. Luego la huida de la tristeza es mayor que el apetito de la delectación.

3. Cuando uno, siguiendo el orden de la razón, se opone a la pasión más firmemente, tanto más laudable es y virtuoso, pues la "virtud versa sobre lo difícil y bueno", como dice el Filósofo. Pero el fuerte que resiste el movimiento de huída ante el dolor, es más virtuoso que el morigerado que resiste el movimiento apetitivo de la delectación; pues dice el Filósofo que "a los fuertes y los justos es a quienes más se honra". Luego es más vehemente el movimiento por el que se rehuye la tristeza que el movimiento de desear la delectación.

Por otra parte, el bien es más fuerte que el mal, como consta por Dionisio. Pero la delectación es apetecible por razón del bien, que es su objeto, y el huir de la tristeza lo es por causa del mal. Luego es más fuerte el apetito de la delectación que la huída de la tristeza.

Respuesta. Hablando en absoluto, el deseo de la delectación es más fuerte que la aversión de la tristeza. y la razón es porque la causa de la delectación es el bien connatural, mientras la del dolor o tristeza es algún mal que repele. Y puede darse un bien connatural sin inconveniencia alguna, en tanto que no se puede dar un mal totalmente repelente sin bondad alguna. Por lo tanto, la delectación puede ser íntegra y perfecta; en cambio, la tristeza es siempre parcial. Por eso es naturalmente mayor

nem motus: "aqua" enim "calida citius et fortius congelatur", ut dicit Philosophus, in libro "Meteor." [29]. Sed fuga tristitiae est ex contrarietate contristantis: appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo maior est fuga tristitiae quam appetitus delectationis.

3. Praeterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior: quia "virtus est circa difficile et bonum", ut dicitur in II 'Ethic." [30]. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio: dicit enim Philosophus, in II 'Rhetoric." [31], quod "fortes et iusti maxime honorantur". Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra, bonum est fortius quam malum: ut patet per Dionysium, 4 cap. "De div. nom." [32]. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est eius obiectum: fuga autem tristitiae est propter malum. Ergo fortior est appetitus doleotationis quam fuga tristitiae.

Respondeo dicendum quod, per se loquendo, appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiae. Cuius ratio est, quia causa delectationis est bonum conveniens: causa autem doloris sive tristitiae est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia: non autem potest esse aliquod malum totaliter, absque omni convenientia, repugnans. Unde delectatio potest esse integra et perfecta: tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter

---

[29] L.1 c.12 n.18 (Bk 348b36); S.Th., lect.15.
[30] C.3 n.10 (Bk 1105a9); S.Th., lect.3.
[31] C.4 n.8 (Bk 1381a21).
[32] § 20: MG 3,717; S.Th., lect.16

maior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae.—Alia vero ratio est, quia bonum, quod est obiectum delectationis, propter seipsum appetitur: malum autem, quod est obiectum tristitiae, est fugiendum inquantum est privatio boni. Quod autem est per se, potius est illo quod est per aliud.—Cuius etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suae naturae non convenienti: quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivae virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugit, quam delectationem appetat. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ex parte apprehensionis. Quia, ut Augustinus dicit, X "De Trin." [33], "amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia". Ex indigentia autem amati procedit tristitia, quae est ex amissione alicuius boni amati, vel ex incursu alicuius mali contrarii. Delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo iam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiae, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor ex eo quod contrariatur amori.—Secundo, ex parte causae contristantis, vel dolorem inferentis, quae repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi. Et ideo timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis huiusmodi, quae contrariantur bonae consistentiae corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum huiusmodi. — Tertio, ex parte effectus: inquantum sci-

el deseo de la delectación que la aversión de la tristeza.—Hay también otra razón, y es la de que el bien, objeto de la delectación, es apetecido por sí mismo; al paso que el mal, objeto de la tristeza, es motivo de aversión en cuanto privación de bien. Y lo que tiene razón de ser por sí mismo es superior a lo que la tiene mediante otra cosa. Lo que se advierte perfectamente en los movimientos naturales. Pues todo movimiento natural es más intenso en su final, cuando se aproxima al término acomodado a su naturaleza, que en su principio, cuando se aleja del término que no le es apropiado; como si la naturaleza tendiese más hacia lo que le es propio que a huir de lo que le es contrario. De ahí también que la inclinación de la potencia apetitiva, hablando en absoluto, tienda con más vehemencia a la delectación que a eludir la tristeza.

No obstante, incidentalmente puede uno eludir más la tristeza que desear la delectación; y esto acontece de tres maneras. La primera, por parte de la aprehensión. Porque, como dice San Agustín, "más se siente el amor cuando le traiciona la indigencia". Pero de la indigencia del objeto amado procede la tristeza, ocasionada por la pérdida de un bien que se ama o por la presencia de un mal contrario; indigencia que no afecta a la delectación, la cual descansa en el bien ya poseído. Siendo, pues, el amor la causa de la delectación y de la tristeza, tanto más se huye de ésta cuanto más se siente aquél, por cuanto le contraría.—La segunda, por parte de la causa que contrista o infiere el dolor, la cual es incompatible con un bien más amado que aquel en que nos deleitamos. Más amamos la conservación natural del cuerpo que el placer de la comida; y así, por temor al dolor de los castigos que contrarían la buena estabilidad del cuerpo, renunciamos a los placeres de la mesa u otros similares.—La tercera, por

[33] C.12: ML 42,984.

parte del efecto; es decir, en cuanto la tristeza impide no una sola, sino todas las delectaciones.

Soluciones. 1. Lo que dice San Agustín que "más se elude el dolor que se apetece el deleite", es verdadero no en absoluto, sino relativamente, como se colige de lo que después se añade: "como quiera que aun a las bestias más feroces las vemos abstenerse de los mayores placeres por miedo a los dolores" que contrarian la vida, que es lo que más se ama.

2. En el movimiento que procede del interior no acontece lo mismo que en el movimiento que proviene del exterior; pues el primero tiende hacia lo conveniente más que a alejarse del contrario, como antes se ha dicho del movimiento natural; en cambio, el que procede del exterior se establece por la misma contrariedad, puesto que cada uno se esfuerza a su modo en resistir a su contrario, del mismo modo que trabaja en su propia conservación. De ahí que el movimiento violento sea al principio más intenso y decaiga cuando llega al fin.—Ahora bien, el movimiento de la parte apetitiva proviene del interior, partiendo del alma hacia las cosas; y, por lo tanto, hablando en absoluto, más se desea la delectación que se rehuye la tristeza; al paso que el movimiento de la parte sensitiva arranca del exterior, de las cosas hasta el alma, por cuya razón se siente más lo que es más contrario. Y de este modo, incidentalmente, en cuanto se requiere el sentido para la delectación y la tristeza, más se huye de ésta que se apetece la delectación.

3. El fuerte no es alabado porque racionalmente no se deja vencer por un dolor o tristeza cualquiera, sino porque se sobrepone a la que es provocada por un peligro de muerte. Y de esta tristeza se huye más que se apetecen los placeres de la mesa o de la carne, a los que se ordena la templanza; como se ama más la vida que la comida y el coito. Pero el mo-

licet tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod Augustinus dicit, quod "dolor magis fugitur quam voluptas appetatur", est verum per accidens, et non per se. Et hoc patet ex eo quod subdit: "Quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, qui contrariatur vitae, quae maxime amatur."

Ad secundum dicendum quod aliter est in motu qui est ab interiori: et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario: sicut supra (in c) dictum est de motu naturali. Sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio et remittitur in fine.—Motus autem appetitivae partis est ab intrinseco: cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivae partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam. Unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ex ea quae consistit in periculis mortis. Quae quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prose-

qultur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias: ut patet in III "Ethic." [34].

rigerado es alabado más porque no busca los placeres del tacto que porque no rehuye las tristezas contrarias, según dice el Filósofo.

ARTICULO 7

Utrum dolor exterior sit maior quam interior [a]

Si el dolor exterior es mayor que el dolor interno

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod dolor exterior sit maior quam dolor cordis interior.

1. Dolor enim exterior causatur ex causa repugnante bonae consistentiae corporis, in quo est vita: dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur, secundum praedicta (a.6), quod dolor exterior sit maior quam dolor interior.

2. Praeterea, res magis movet quam rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali coniunctione alicuius contrarii: dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo maior est dolor exterior quam dolor interior.

3. Praeterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus: facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est maior, et magis fugitur, quam dolor interior.

Dificultades. Parece que el dolor exterior del cuerpo es mayor que el dolor interior del corazón.

1. El dolor exterior proviene de una causa contraria a la estabilidad del cuerpo, en el cual reside la vida, mientras que el dolor interior es producido por la imaginación de un mal. Luego, al amarse más la vida que un bien imaginado, parece, según lo antes dicho, que el dolor exterior es mayor que el dolor interno.

2. La realidad mueve más que su imagen. Pero el dolor exterior proviene de la unión real de algo contrario, y el dolor interno, de la imagen aprehendida de tal contrario. Luego es mayor el dolor exterior que el interno.

3. Por el efecto se conoce la causa. Pero el dolor externo produce mayores efectos, pues con más facilidad muere el hombre por causa de los dolores exteriores que por un dolor interno. Luego el exterior es mayor dolor y se rehuye más que el interior.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 25,17: "Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris". Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Por otra parte, dice la Escritura: "La tristeza del corazón es llaga universal, y la maldad de la mujer es la suma malicia". Luego, así como la maldad de la mujer excede a otras maldades, como allí se da a entender, así la tristeza del corazón excede a todo padecimiento exterior.

Respondeo dicendum quod dolor interior et exterior in uno conveniunt, et in duobus differen-

Respuesta. El dolor externo y el interno convienen en un punto y difieren en dos. Convienen en que am-

[a] Infra q.37 a.1 ad 3.

[34] C.11 n.5 (Bk 1118b28); S.Th., lect.21.

bos son movimientos de la potencia apetitiva, como antes se ha dicho. Difieren en cuanto a los dos requisitos para la tristeza y la delectación, cuales son: la causa, que es el bien o mal adjunto, y la aprehensión. Pues la causa del dolor externo es el mal presente y contrario al cuerpo; y la del interno es el mal presente y opuesto al apetito. El dolor externo sigue, a su vez, a la aprehensión de los sentidos, especialmente del tacto; y el dolor interior, a la aprehensión interna de la imaginación o de la razón misma.

Si, pues, se compara la causa del dolor interno con la del exterior, la una pertenece directa y esencialmente al apetito, al cual competen uno y otro dolor, y la otra indirectamente; pues el dolor interno proviene de que algo es contrario al mismo apetito, y el dolor exterior, de que algo le es contrario por serlo al cuerpo; y siempre lo directo y esencial es anterior a lo que llega a través de una cosa intermedia. Bajo este concepto, por tanto, el dolor interno es superior al dolor externo.—Lo propio sucede por parte de la aprehensión, pues la aprehensión de la razón y de la imaginación es más alta que la del sentido del tacto.—Luego, absoluta y propiamente hablando, el dolor interior es más fuerte que el exterior. Prueba de lo cual es que hay quien sufre voluntariamente dolores exteriores por evitar el interno; y por cuanto el dolor externo es contrario al apetito interior, se hace en algún modo deleitable y gustoso con gozo interior.

Sin embargo, a veces, el dolor exterior va acompañado del interior, y entonces el dolor se aumenta, por cuanto no solamente el dolor interno es mayor que el externo, sino también más universal; puesto que todo lo que repugna al cuerpo puede repugnar al apetito interior, y todo cuanto es aprehendido por los sentidos puede serlo por la imaginación y la razón, pero no viceversa. Por lo

runt. Conveniunt quidem in hoc, quod uterque est motus appetitivae virtutis, ut supra (a.1) dictum est. Differunt autem secundum illa duo quae ad tristitiam et delectationem requiruntur: scilicet secundum causam, quae est bonum vel malum coniunctum; et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum coniunctum quod repugnat corpori: causa autem interioris doloris est malum coniunctum quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus: dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, imaginationis scilicet vel etiam rationis.

Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor: alia vero per aliud. Num dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui: exterior autem dolor, ex hoc quod repugnat appetitui quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte ista, dolor interior praeeminet dolori exteriori.—Similiter etiam ex parte apprehensionis. Nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus.—Unde simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cuius signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem dolorem. Et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis et iucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore: et tunc dolor augetur. Non solum enim interior dolor est maior quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta

(in "Sed contra") dicitur, "Omnis plaga tristitia cordis est": quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum quod dolor interior potest etiam esse de his quae contrariantur vitae. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala quae sunt causa doloris: sed secundum diversam comparationem huius causae doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa: non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cuius est similitudo. Quae quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est maior, tanquam de maiori malo existens; propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori, tum quia causa doloris exterioris est corrumpens coniunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus. Tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est (q.22 a.3; q.31 a.5), ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur. Et similiter ex dolore exteriori, magis quam ex dolore interiori.

oual se dice terminantemente en el texto aducido (arg. "Sed contra") que la "tristeza del corazón es llaga universal", por cuanto aun los dolores de todas las heridas exteriores se hallan comprendidas en la tristeza interior del corazón.

Soluciones. 1. El dolor interno puede ser también contrario a la vida. Por eso la comparación del dolor interno con el externo no se debe tomar de los diversos males que son causa del dolor, sino de la diversa relación de esta causa de dolor con el apetito.

2. La tristeza interior no procede como de causa de la semejanza de la cosa aprehendida, pues no se entristece el hombre interiormente por la semejanza de la cosa aprehendida, sino por la realidad que representa; la cual, ciertamente, tanto más perfectamente se aprehende mediante una imagen, cuanto la imagen es más inmaterial y abstracta. Por eso el dolor interno, propiamente hablando, es mayor, como recayendo sobre un mal mayor, por cuanto mediante la aprehensión interior el mal es más conocido.

3. Las alteraciones corporales proceden más bien del dolor externo, ya porque la causa de éste ataca lo que está unido al cuerpo, lo cual exige la aprehensión del tacto: ya también porque el sentido exterior es más corporal que el interno, como el apetito sensitivo lo es más que el intelectivo. De ahí que, como anteriormente se ha dicho, por el movimiento del apetito sensitivo se inmute más el cuerpo, e igualmente por el dolor externo más que por el interior.

ARTICULO 8

Utrum sint tantum quatuor species tristitiae [a]

Si son sólo cuatro las especies de tristeza

Dificultades. Parece que el Damasceno distingue inconvenientemente estas cuatro especies de tristeza: "abatimiento", "achthos" (o "ansiedad", según San Gregorio Niseno), "compasión" y "envidia".

1. La tristeza se opone a la delectación. Pero no se le asignan especies a la delectación. Luego tampoco deben asignarse a la tristeza.

2. La "penitencia" es cierta especie de tristeza; igualmente la indignación (nemesis) y el celo, según dice el Filósofo; y no están comprendidas en estas especies. Luego tal división es insuficiente.

3. Toda división debe hacerse por los opuestos. Pero las partes de la división anterior no son opuestas recíprocamente, pues, según San Gregorio, "el abatimiento es una tristeza que priva de la palabra; la angustia es una tristeza agravante; la envidia, tristeza de los bienes ajenos, y la compasión lo es de sus males"; y ocurre en ocasiones que uno se entristece de los males y bienes ajenos y, al mismo tiempo, se afecta en gran manera interiormente y pierde exteriormente la voz. Luego dicha división no es conveniente.

Por otra parte, está la autoridad expuesta de San Gregorio Niseno y el Damasceno.

Respuesta. El concepto de especie se constituye por una adición al género, al cual puede añadirse algo de dos maneras. Una, en cuanto le per-

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus [33] inconvenienter quatuor tristitiae species assignet, quae sunt "acedia, achthos (vel "anxietas" secundum Gregorium Nyssenum [36]), "misericordia" et "invidia".

1. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquae species. Ergo nec tristitiae species debent assignari.

2. Praeterea, "poenitentia" est quaedam species tristitiae. Similiter etiam "nemesis" et "zelus", ut dicit Philosophus, II "Rhetoric." [37] Quae quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est eius praedicta divisio.

3. Praeterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed praedicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Gregorium [38], "acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis". Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere. Ergo praedicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni (in arg.1).

Respondeo dicendum quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter. Uno modo, quod per

---

[a] Infra q.41 a.4 ad 1; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4 ad 6.

[33] *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.
[36] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688.
[37] C.9 n.1 (BK 1356b19).
[38] NEMESIUS, l.c. nt.36.

se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso: sicut "rationale" additur "animali". Et talis additio facit veras species alicuius generis: ut per Philosophum patet, in VII [m] et VIII "Metaphys." [40]—Aliquid vero additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius: sicut si "album animali" addatur, vel aliquid huiusmodi. Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de genere et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicuius generis propter hoc quod habet aliquid extrancum ad quod applicatur generis ratio: sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturae ignis ad materiam allonam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicae, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiae, per applicationem rationis tristitiae ad aliquid extrancum. Quod quidem extrancum accipi potest vel ex parte causae obiecti; vel ex parte effectus. Proprium enim obiectum tristitiae est "proprium malum". Unde extraneum obiectum tristitiae accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium: et sic est "misericordia", quae est tristitia de alieno malo, *inquantum tamen aestimatur ut* proprium. Vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum aestimatur ut proprium malum: et sic est "Invidia"—Proprius autem effectus tristitiae consistit in quadam "fuga appetitus". Unde extraneum circa effectum tristitiae, potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga: et sic est "anxietas", quae sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur "angustia". Si vero intanlo tenece esencialmente y está contenido en él de modo virtual: como "racional" se añade a "animal". Y tal adición constituye verdaderas especies de un género, como prueba el Filósofo.—Se añade también al género algo extraño al concepto del mismo: como si a "animal" se le agrega "blanco" o algo semejante. Tal adición no origina verdaderas especies de un género según el sentido en que comúnmente hablamos de géneros y especies. A veces, sin embargo, se dice que una cosa es especie de determinado género, por cuanto posee algo extraño a que se atribuye carácter de género; como el carbón y la llama se dicen especies del fuego por la aplicación de la naturaleza de éste al combustible, a él extraño. Y, según el mismo modo de hablar, se dice a la astronomía y la perspectiva especies de las matemáticas, en cuanto los principios de esta ciencia se aplican a las cosas naturales.

En este sentido, pues, se asignan aquí especies a la tristeza, por la aplicación del concepto de tristeza a algo extraño, que puede ser considerado, ya por parte de la causa y objeto, ya por parte del efecto. El objeto esencial de la tristeza es el "mal propio"; y, por consiguiente, puede considerarse su objeto como extraño, o bien simplemente por relación a otro, es decir, como mal, aunque no propio, cual le considera la "compasión", que es tristeza del mal ajeno, pero en cuanto se estima como propio; o bien por relación a ambas cosas, en cuanto que ni versa sobre lo propio ni sobre un mal, sino acerca de un bien ajeno, estimándose, no obstante, el bien ajeno como mal propio; lo cual constituye la "envidia".—A su vez, el efecto propio de la tristeza consiste en cierta "huida por parte del apetito"; y en tal concepto lo extraño por relación al efecto de la tristeza puede considerarse simplemente por relación a otro, es decir,

---

[39] L.6 c.12 n.4 (BK 1038a6); S.Th., l.7 lect.12.
[40] L.7 c.2 n.6; c.3 n.7 (BK 1043a5; b28); S.Th., l.8 lect.2.3.

porque impide la huída, de donde nace la "ansiedad", que agrava el ánimo hasta el punto de no vislumbrar consuelo alguno, por lo que se la designa también con el nombre de "angustia". Pero, si se agrava hasta el extremo de paralizar los miembros exteriores, lo que es propio del "abatimiento", en este caso viene a ser extraño por ambas cosas, pues ni deja lugar a la huída ni está en el apetito. Y se dice que el abatimiento priva de la voz, porque de todos los movimientos exteriores es la que mejor expresa los conceptos y afectos internos, no sólo en los hombres, sino también en los animales, según dice el Filósofo.

Soluciones. 1. La delectación es producida por el bien, que se entiende en una sola acepción; y por eso no se asignan tantas especies de delectación como de tristeza, que es causada por el mal, el cual sobreviene de muchas maneras, como dice Dionisio.

2. La penitencia versa sobre un mal propio, que es "per se" objeto de la tristeza, y por eso no pertenece a estas especies. Y el celo y la indignación (nemesis) se incluyen en la envidia, como demostraremos más adelante.

3. Esta división no se funda en la oposición de las especies, sino en la diversidad de los objetos extraños, a los que se aplica la noción de tristeza, según lo expuesto.

tum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad "accidiam"; sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exterioros motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I "Polit." [41].

Ad primum ergo dicendum quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non assignantur tot species sicut tristitiae, quae causatur ex malo, quod "multifariam contingit", ut dicit Dionysius, 4 cap. "De div. nom." [42].

Ad secundum dicendum quod "poenitentia" est de malo proprio, quod per se est obiectum tristitiae. Unde non pertinet ad has species.—"Zelus" vero et "nemesis" sub invidia continentur, ut infra patebit (2-2 q.30 a.2).

Ad tertium dicendum quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum: sed secundum diversitatem extraneorum ad quae trahitur ratio tristitiae, ut dictum est (in o).

---

[41] C.1 n.10 (Bk 1253a10); S.Th., lect.1
[42] § 30: MG 3,729; S.Th., lect.22

INTRODUCCION A LA CUESTION 36

DE LAS CAUSAS DE LA TRISTEZA O DEL DOLOR

Las causas de la tristeza o del dolor son de dos géneros : unas causan la tristeza por sí mismas (a.1-3) ; otras, por razón de otra cosa y más bien a modo de *conditio sine qua non* (a.4). Las primeras ejercen su causalidad a modo de *forma* u objeto, es decir, en cuanto a la especificación (a.1) ; o a modo de *agentes*, es decir, en cuanto al ejercicio del acto, y pueden ser de dos órdenes : inmediatas o próximas, a saber, la concupiscencia del bien opuesto (a.2), y mediatas o remotas, como el amor o apetito de unidad (a.3).

1. Respecto de la causa del dolor a modo de objeto, se pregunta Santo Tomás en primer lugar si es causa más propia del dolor la presencia del mal que la ausencia del bien. Nota el santo Doctor que, en cuanto al objeto material, es lo mismo tener un mal que estar privado de un bien, por lo mismo que el mal es privación de un bien debido. Pero formalmente hablando, es decir, por lo que se refiere a la aprehensión y aflicción del doliente, no es totalmente igual padecer un mal que estar privado de un bien ; por aquello de que las negaciones y privaciones se toman como entes de razón, y el dolor y la tristeza son actos del alma.

Primordial y más formalmente hablando, el mal presente es, antes que el bien perdido, causa del dolor ; y la razón es porque, siendo el mal objeto propio del dolor o de la tristeza, aquello que primordialmente es causa formal del dolor, lo será también de la razón de mal, y aquello a lo que secundariamente convenga la razón de mal será causa formal del dolor secundariamente. Así como al mal que está unido a una potencia le conviene primordialmente la noción de mal, por lo mismo que positiva y afirmativamente es un mal, a la pérdida del bien, en cambio, le convendrá secundariamente la razón de mal, ya que, como se desprende de la misma expresión, sólo negativa o privativamente es mala. Por consiguiente, el mal unido a la potencia es causa primordial del dolor, mientras que la pérdida del bien es sólo causa *ex consequenti* del dolor.

La causa próxima del dolor por parte del sujeto, considerado a modo de agente, es la concupiscencia del bien opuesto y del que se ve privado el que padece. Y la razón es porque, así como la causa del mal es el bien, la causa de la pasión acerca del mal es la pasión acerca del bien ; y como el deseo es pasión acerca del bien y el dolor acerca del mal, aquélla debe ser causa del dolor. Esta causalidad se ha de entender del siguiente modo. Todo lo que retarda o impide totalmente el bien deseado, contrista y es doloroso, por lo mismo que contraría al apetito del que desea. Ahora bien, como el dolor es contrario a la razón del deseo positivo y antecedente—porque todo contrario a modo de negación supone un contrario a modo de afirmación—, la concupiscencia o deseo es causa y razón del dolor contrario.

A su vez, la causa *inmediata* del dolor es la delectación del bien opuesto, poseído en todo o en parte, y en cuya privación o pérdida nos detenemos más y más vívidamente, pues siempre la afirmación es causa de la negación, y, por lo mismo, la inclinación a conseguir un bien es causa de la inclinación a huir de su mal.

La causa remota o primera del dolor es el amor del bien contrario, pues el amor es, como hemos visto anteriormente, causa eficiente primera de todas las pasiones del alma. Este amor se muestra en grado máximo en el apetito de unidad o de conservación del ser del amante, por lo mismo que el amor es pasión esencialmente unitiva. El dolor se produce formalmente por la división o corrupción de la naturaleza del amante; por lo tanto, el apetito de unidad, que es el amor, es causa del dolor; por lo cual dice San Agustín: «¿Qué otra cosa es el dolor sino un sentido que se padece de división o corrupción?» [1]

2. La causa *per accidens* de la tristeza o dolor es el poder irresistible, ya que toda causa *per accidens* lo es de la aproximación del agente al paciente. El agente que obra el dolor es el mal unido, según ya hemos dicho, y la causa, a su vez, de su aproximación o conjunción con el doliente es un poder que no se puede resistir; pues tanto más se une un mal al doliente, cuanto éste es más incapaz de rechazarlo o alejarlo; luego el poder irresistible es a modo de *conditio sine qua non* que aproxima el agente al paciente.

Si este poder es tan fuerte que quite la inclinación contraria del paciente, entonces causa su acto natural, y por lo mismo una delectación; pero en los demás casos suele ser causa de un movimiento violento, y toda violencia contrista.

CUESTION 36

(In quatuor articulos divisa)

De causis tristitiae seu doloris

De las causas de la tristeza o dolor

Corresponde tratar ahora de las causas de la tristeza, acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si la causa del dolor es el bien perdido, o mejor, el mal presente.

Segunda: si la concupiscencia es causa de dolor.

Tercera: si el apetito de la unidad es causa de dolor.

Cuarta: si el poder al que no se puede resistir es causa de dolor.

Deinde considerandum est de causis tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum coniunctum.

Secundo: utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio: utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto: utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

---

[1] *De libero arb.* l.3 c.23 n.69.

ARTICULO 1

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum coniunctum

Si la causa del dolor es el bien perdido o el mal presente

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum coniunctum.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De octo quaestionibus Dulcitii" [1], dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione, quilibet dolor ex amissione alicuius boni contingit.

2. Praeterea, supra (q.35 a.4) dictum est quod dolor qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono sicut supra dictum est (q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.3). Ergo dolor ost principaliter de amissione boni.

3. Praeterea, secundum Augustinum, XIV "De civ. Dei" [2], amor est causa tristitiae, sicut et aliarum affectionum animae. Sed obiectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum coniunctum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro [3], quod "expectatum malum timorem constituit, praesens vero tristitiam".

Respondeo dicendum quod, si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animae, sicut se habent in ipsis rebus, ista quaestio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in Primo libro habitum est (q.14 a.10; q.48; a.3), est privatio boni: privatio autem, in rerum natura, nihil est aliud quam carentia oppositi habitus: secundum hoc ergo, idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito.—Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis. In apprehensione autem ipsa privatio

Dificultades. Parece que el bien perdido es con más razón causa del dolor que el mal presente.

1. Dice San Agustín que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales. Luego, por la misma razón, todo dolor provinene de la pérdida de algún bien.

2. Ya se ha dicho que el dolor, que es contrario a la delectación, se refiere al mismo objeto de ésta. Pero la delectación tiene como objeto el bien, como dijimos. Luego el dolor proviene principalmente de la pérdida de un bien.

3. Según San Agustín, el amor es causa de la tristeza, como también de las otras afecciones del alma. Pero el objeto del amor es el bien. Luego el dolor o tristeza se refiere más bien al bien perdido que al mal presente.

Por otra parte, dice el Damasceno que "el mal en perspectiva produce el temor, y el mal presente la tristeza".

Respuesta. Si las privaciones estuvieran en la aprehensión del alma como se hallan en la realidad de las cosas, esta cuestión carecería de importancia; pues el mal, según lo demostrado en la primera parte, es la privación del bien, y la privación en el orden de la realidad no es sino la carencia del hábito opuesto. Por tanto, entristecerse por el bien perdido y por el mal presente sería lo mismo.—Pero la tristeza es un movimiento del apetito que sigue a una aprehensión, y en ésta la privación

[1] Q.1: ML 40,153.
[2] C.7.9: ML 41,410.
[3] *De fide orth.* c.12: MG 94,929.

tiene cierta razón de ente, por lo cual se le dice "ente de razón"; de modo que el mal, aun siendo una privación, se halla en el caso de un contrario; y por eso, en lo referente al movimiento apetitivo, difieren el mal presente y el bien perdido.

Y puesto que el movimiento del apetito animal respecto de las operaciones del alma guarda la misma relación que el movimiento natural respecto de las cosas naturales, la consideración de estos últimos puede ayudarnos en la investigación de aquéllos. Si, pues, examinamos en los movimientos naturales la atracción y la repulsión, aquélla mira directamente a lo que es conveniente a la naturaleza, y ésta a lo que le es contrario; y así, un cuerpo grave por su misma naturaleza se aleja del lugar elevado y se acerca al inferior. Pero, si consideramos la causa de este doble movimiento, es decir, la gravedad, ésta más directamente tiende hacia el lugar inferior que se aparta del superior, del cual se aleja para dirigirse a la parte baja.

Así, pues, estableciéndose la tristeza en los movimientos apetitivos a modo de fuga o desvío, y la delectación como atracción o acceso, del mismo modo que la delectación mira antes al bien poseído, como a su objeto propio, así la tristeza se refiere principalmente al mal presente. Pero la causa de la delectación y de la tristeza es decir, el amor, se refiere antes al bien que al mal. Por lo tanto, de la misma manera que el objeto es causa de la pasión, es más propiamente causa de la tristeza o dolor el mal presente que el bien perdido.

Soluciones. 1. La misma pérdida del bien se aprehende bajo el concepto de mal, como también la del mal bajo el concepto de bien. Por eso San Agustín dice que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales.

2. La delectación y el dolor, a ella contrario, se refieren al mismo objeto, pero bajo aspecto contrario;

habet rationem cuiusdam entis; unde dicitur "ens rationis". Et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo, quantum ad motum appetitivum, differt utrum respiciat principalius malum coniunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animae, sicut motus naturalis in rebus naturalibus; ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturae; recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum, quam retrahat a loco sursum, a quo recedit ut deorsum tendat.

Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugae vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum, quasi proprium obiectum, ita tristitia respicit malum coniunctum. Sed causa delectationis et tristitiae, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo obiectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiae vel doloris malum coniunctum, quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa *amissio* boni apprehenditur sub ratione mali: sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni. Et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione *temporalium* bonorum.

Ad secundum dicendum quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contra-

ria ratione: nam si delectatio est de praesentia alicuius, tristitia est de absentia eiusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X "Metaphys." [4]. Et inde est quod tristitia quae est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

pues si la delectación se funda en la presencia de un objeto, la tristeza proviene de la ausencia del mismo. Y en uno solo de los contrarios ya se incluye la privación del otro, según consta por el Filósofo; de ahí que la tristeza, que versa sobre uno de los contrarios, se refiere en cierto modo también al otro, pero bajo aspecto distinto.

Ad tertium dicendum quod, quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum. Unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

3. Cuando de una sola causa provienen muchos movimientos, no es necesario que todos se refieran primordialmente a lo mismo a que principalmente se refiere la causa, sino solamente el primero; pues cada uno de los otros se refiere preferentemente a aquello que le es conveniente en su concepto propio

ARTICULO 2

Utrum concupiscentia sit causa doloris

Si la concupiscencia es causa de dolor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiae.

1. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est (a.1). Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum. Motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui respicit aliud contrarium. *Ergo concupiscentia non est causa doloris.*

2. Praeterea, dolor, secundum Damascenum (nt. 3), est de praesenti, concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Praeterea, id quod est per se delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit, in I "Rhetoric." [5] Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in "Enchirid." [6]: "Sub-

Dificultades. Parece que la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

1. La tristeza se refiere esencialmente al mal, según lo dicho, mientras que la concupiscencia es un movimiento del apetito hacia el bien. Y el movimiento hacia uno de los contrarios no es causa del movimiento hacia el otro. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

2. El dolor, según el Damasceno, recae sobre una cosa presente, y la concupiscencia sobre una futura. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

3. Lo que de por sí es deleitable, no es causa de dolor. Pero la concupiscencia es en sí misma deleitable, como dice el Filósofo. Luego la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

Por otra parte, dice San Agustín que "la ignorancia de lo que se debe

[4] L.9 c.4 n.9 (BK 1055b18); S.Th., I-II lect.6.
[5] C.11 n.10 (BK 1370b15).
[6] C.24: ML 40,244.

hacer y la concupiscencia de cosas nocivas tienen por compañeros el error y el dolor". Pero la ignorancia es la causa del error. Luego la concupiscencia es causa del dolor.

Respuesta. La tristeza es un movimiento del apetito animal; y el movimiento apetitivo es, como quedó dicho, semejante al apetito natural, al cual pueden asignarse dos causas: una a modo de fin y otra en cuanto al origen o principio del movimiento. Así, la causa final de la caída de un cuerpo pesado es el lugar inferior; y el principio del movimiento, la inclinación natural procedente de la gravedad.

La causa del movimiento apetitivo a modo de fin es su objeto, y en este sentido hemos dicho que la causa del dolor o de la tristeza es el mal presente.—La causa en cuanto principio de tal movimiento es la inclinación interior del apetito, que tiende primeramente al bien y, consiguientemente, a repeler el mal contrario. Por tanto, el primer principio de este movimiento apetitivo es el amor, primera inclinación del apetito hacia la consecución del bien; y el segundo, el odio, tendencia primera del apetito a eludir el mal. Pero, puesto que la concupiscencia o deseo es el primer efecto del amor, en el que más grandemente nos deleitamos, como se ha dicho, por eso San Agustín toma muchas veces el deseo o la concupiscencia por el amor, según también se ha indicado, y bajo este concepto dice ser la concupiscencia causa universal del dolor.

Mas la misma concupiscencia, considerada según su propia naturaleza, es a veces causa del dolor. Porque todo lo que impide al movimiento llegar a su término es contrario a dicho movimiento; y, como lo que es contrario al movimiento del apetito contrista, de ahí que la concupiscencia venga a ser causa de tristeza, en cuanto nos apenamos por el retraso en la consecución del bien deseado o por su total desaparición. Mas no

intrantibus ignorantia agendarum rerum, et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor". Sed Ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (a.1), similitudinem appetitus naturalis. Cuius duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motus. Sicut descensionis corporis gravis causa sicut finis, est locus deorsum: principium autem motus est inclinatio naturalis, quae est ex gravitate.

Causa autem motus appetitivi per modum finis, est eius obiectum. Et sic supra (a.1) dictum est quod causa doloris seu tristitiae est malum coniunctum.—Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus. Qui quidem per prius inclinatur ad bonum; et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo huiusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum: secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (q.32 a.6); ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut etiam supra (q.30 a.2 ad 2) dictum est. Et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris (cf. "Sed contra").

Sed ipsa concupiscentia, secundum propriam rationem considerata, est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui. Illud autem quod est contrarium motui appetitus, est contristans. Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiae, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione, tristamur. Universalis autem causa doloris esse

non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum praesentium, in quibus iam delectamur, quam futurorum, quae concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum, est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in c). Et ex hoc contingit quod motus appetitivi qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo praesens, inquantum speratur.—Vel potest dici quod, licet ipsum bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum praesentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quandiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur. Sed, subtracta spe per impedimentum appositum concupiscentia dolorem causat.

puede ser causa universal del dolor, porque más nos dolemos de la substracción de los bienes presentes, en los que ya nos deleitamos, que de los futuros que apetecemos.

Soluciones. 1. La inclinación del apetito a conseguir el bien es causa de su inclinación a evitar el mal, como queda dicho; y de ahí proviene que los movimientos del apetito que se refieren al bien, se consideren causa de los movimientos del apetito con respecto al mal.

2. Lo que se desea, aun cuando realmente sea futuro, está, sin embargo, presente de algún modo por la esperanza.—O puede decirse que, aunque el bien deseado sea futuro, el obstáculo está presente, y es lo que produce el dolor.

3. La concupiscencia es deleitable mientras subsiste la esperanza de obtener lo que se desea; pero, desvanecida ésta por el obstáculo interpuesto, la concupiscencia causa dolor.

ARTICULO 3

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris

Si el apetito de la unidad es causa de dolor

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris.

1. Dicit enim Philosophus, in X "Ethic."[1], quod "haec opinio", quae posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiae, "videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quae sunt circa cibum". Sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris: cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Praeterea, quaelibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis. Quod patet esse falsum

Dificultades. Parece que el apetito de la unidad no es causa de dolor

1. Dice el Filósofo que la opinión que supuso que la plenitud era causa de delectación, y la escisión causa de tristeza, "parece referirse únicamente a las delectaciones y tristezas acerca del alimento". Pero no toda delectación o tristeza es tal. Luego el apetito de la unidad no es causa universal de dolor, puesto que la plenitud pertenece a la unidad y la escisión establece la multitud.

2. Toda separación es contraria a la unidad. Si, pues, el dolor fuese causado por el apetito de unidad, ninguna separación sería deleitable:

[1] C.3 n.6 (Bk 1173b12); S.Th., lect.3

lo cual es notoriamente falso en la separación de todo lo superfluo.

3. Por la misma razón apetecemos la unión del bien y el apartamiento del mal. Pero, así como la unión pertenece a la unidad, que es una cierta unión, así la separación es contraria a la unidad. Luego el apetito de unidad no debe establecerse como causa de dolor más bien que el de separación.

in separatione omnium superfluorum.

3. Praeterea, eadem ratione appetimus coniunctionem boni, et remotionem mali. Sed sicut coniunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quaedam; ita separatio est contrarium unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Por otra parte, dice San Agustín que "el dolor que sufren las bestias demuestra suficientemente cuánto desean las almas la unidad en el gobierno y animación de los cuerpos. Porque ¿qué es el dolor sino un sentimiento que resiste a la división o corrupción?"

Sed contra est quod Augustinus dicit, in III 'De libero arbitrio" [8], quod "ex dolore quem bestiae sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animae appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens?"

Respuesta. Del mismo modo que la concupiscencia o deseo del bien es causa de dolor, lo es también el apetito de la unidad o amor. Pues el bien de cada ser consiste en cierta unidad, por lo mismo que cada ser tiene en sí unidos los elementos constitutivos de su perfección; por lo cual aun los platónicos pusieron al "unum" como principio, juntamente con el bien. De ahí que todos naturalmente apetezcan la unidad, como también la bondad. Por cuya razón, así como el amor o apetito del bien es causa de dolor, igualmente lo es el amor o apetito de la unidad.

Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor, causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquaeque res habet in se unita illa ex quibus consistit eius perfectio: unde et Platonici posuerunt unum esse principium, sicut et bonum [9]. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem. Et propter hoc, sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Solución. 1. No toda unión perfecciona la cosa en su bien, sino únicamente aquella de la cual depende esta perfección. Y por eso mismo no es causa de dolor o tristeza cualquier apetito de unidad, como algunos opinaron, cuyo parecer rechaza allí el Filósofo, por cuanto ciertas plenitudes no son deleitables, como los que, hartos de alimento, no se deleitan comiendo; porque esta nueva plenitud o unión más bien repugnaría a la perfección del ser que la constituiría. Por consiguiente, el dolor no

Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam, non cuiuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiae, ut quidam opinabantur. Quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quaedam repletiones non sunt delectabiles: sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio, magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non cau-

[8] C.23: ML 32,1305.

[9] Cf. *Theatet.* c.29.30.

satur ex appetitu cuiuslibet unitatis, sed eius in qua consistit perfectio naturae.

es producido por el apetito de cualquier unidad, sino de aquella en que consiste la perfección de la naturaleza.

Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei: vel inquantum separatio habet aliquam unionem adiunctam, puta sensibilis ad sensum.

2. La separación puede ser deleitable, ya en cuanto que aparta lo que es contrario a la perfección del ser, ya por lo que la separación tiene en sí de unión, por ejemplo, de lo sensible con el sentido.

Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

3. Se desea la separación de lo nocivo y corruptor por cuanto destruyen la debida unidad. Por consiguiente, el apetito de esta separación no es la primera causa del dolor, y sí más bien el apetito de la unidad.

ARTICULO 4

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris

Si el poder al que no se puede resistir es causa de dolor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod potestas maior non debeat poni causa doloris.

Dificultades. Parece que un poder mayor no debe mirarse como causa del dolor.

1. Quod enim est in potestate agentis, nondum est praesens, sed futurum. Dolor autem est de malo praesenti. Ergo potestas maior non est causa doloris.

1. Lo que está en la potestad del agente no es todavía presente, sino futuro; y el dolor se tiene por un mal presente. Luego el poder superior no es causa de dolor.

2. Praeterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. Ergo potestas maior non debet poni causa doloris.

2. El daño inferido es causa de dolor. Pero un daño puede ser inferido también por un poder menor. Luego el poder mayor no debe ponerse como causa de dolor.

3. Praeterea, causae appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animae. Potestas autem maior est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

3. Las causas de los movimientos apetitivos son las inclinaciones interiores del alma. Mas el poder superior es algo exterior. Luego no debe ponerse como causa del dolor.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De natura boni" [10]: "In animo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori; in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori".

Por otra parte, dice San Agustín: "La resistencia de la voluntad a un poder superior produce el dolor en el alma, y la resistencia de los sentidos a un cuerpo más poderoso lo origina en el cuerpo".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, malum coniunctum est causa doloris vel tristitiae per modum obiecti.

Respuesta. Según queda dicho, el mal presente es causa de dolor o tristeza a modo de objeto. Luego lo

[10] C.20: ML 42,557.

que es causa de esta unión del mal debe ser considerado como causa de dolor o tristeza. Ahora bien, es evidentemente contrario a la inclinación del apetito el que se adhiera al mal presente; y lo que es contrario a la inclinación de uno, nunca sobreviene sino por la acción de otro más fuerte. Por lo cual afirma San Agustín que un poder superior es causa de dolor.

Pero es de notar que, si el poder más fuerte se sobrepone hasta el punto de transformar la inclinación contraria en la suya propia, ya no habrá repugnancia o violencia alguna; como cuando un agente más enérgico, transformando un cuerpo grave, le quita la inclinación que tiene a descender, y entonces el ser elevado no le es violento, sino natural. Así, pues, si algún poder superior es tan eficaz que anula la inclinación de la voluntad o del apetito sensitivo, de ella no se sigue dolor o tristeza, sino únicamente mientras permanece la inclinación del apetito a lo contrario. He ahí por qué dice San Agustín que "la resistencia de la voluntad a un poder superior causa el dolor"; pues si no resistiese, antes bien cediese consintiendo, no se seguiría dolor, sino delectación.

Soluciones. 1. El poder mayor causa el dolor, no en cuanto es agente en potencia, sino en cuanto lo es en acto; es decir, en tanto que obra la unión del mal disolvente.

2. Nada impide que un poder que no es mayor en absoluto lo sea en determinado aspecto; y por este motivo puede causar algún daño. Pero, si no fuese mayor bajo ningún aspecto, tampoco podría dañar de ningún modo, ni, por consiguiente, ser causa de dolor.

3. Los agentes exteriores pueden ser causa de los movimientos apetitivos en cuanto que lo son de la presencia del objeto, y bajo este concepto es como se dice que un poder superior es causa de dolor.

Id ergo quod est causa coniunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiae. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo praesentialiter inhaereat. Quod autem est contra inclinationem alicuius, nunquam advenit ei nisi per actionem alicuius fortioris. Et ideo potestas maior ponitur esse causa doloris ab Augustino (l. c.).

Sed sciendum est quod, si potestas fortior intantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, iam non erit aliqua repugnantia vel violentia: sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum: et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas maior intantum invalescat quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia: sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit (l. c.) quod voluntas "resistens potestati fortiori", causat dolorem: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum quod maior potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu: dum scilicet facit coniunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquam potestatem quae non est maior simpliciter, esse maiorem quantum ad aliquid. Et secundum hoc, aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo maior esset, nullo modo posset nocere. Unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant praesentiam obiecti. Et hoc modo potestas maior ponitur causa doloris.

INTRODUCCION A LA CUESTION 37

DE LOS EFECTOS DEL DOLOR O DE LA TRISTEZA

La pasión es acto o movimiento de una facultad orgánica ; por lo tanto, encierra algo formalmente psicológico y algo materialmente fisiológico. Consiguientemente, los efectos del dolor o tristeza son de dos géneros : unos *principales,* o psicológicos ; otros *secundarios,* o fisiológicos.

Al estudio de todos estos efectos dedica Santo Tomás la presente cuestión. Por lo que se refiere a los efectos psicológicos, considera en primer lugar los efectos interiores y cuasi inmediatos, tanto del entendimiento (a.1) como del afecto (a.2) ; después estudia los efectos exteriores o mediatos, que son las actividades exteriores (a.3) ; y, por último, trata de los efectos fisiológicos o corporales (a.4).

1. El primer efecto psicológico del dolor es anular la facultad de aprender en su doble aspecto de invención y de disciplina. El *dolor interior o tristeza,* si no es muy intenso y redunda gravemente en el cuerpo, no suele impedir el ejercicio de la razón, tanto para considerar como para aprehender, como sabemos por experiencia. Pero la tristeza puede alcanzar tal intensidad que absorba toda la atención del alma, y entonces impide totalmente la facultad de aprender ; mas, si es débil y mitigada, dificulta algo la actividad intelectual, pero no la impide del todo [1]. *El dolor exterior o corporal,* si es muy intenso y afecta inmediatamente a los órganos que sirven al conocimiento, como es el dolor de ojos, de oídos, de cabeza, etc., impide totalmente la facultad de aprender algo nuevo ; pero, si no es tan vivo, no suele impedir la consideración de cosas fáciles ya conocidas ; y si afecta solamente a órganos más remotos, como los miembros, no llega a impedir la adquisición de la ciencia. Sin embargo, sucede en general que las molestias corporales, como el excesivo calor o frío, impiden más o menos el estudio, como también las más vehementes delectaciones fisiológicas [2].

En esta materia siempre se han de considerar las condiciones individuales de las personas ; pues algunas son tan sensibles, que la mínima molestia les produce una gran perturbación fisiológica ; y otras, en cambio, fácilmente se abstraen de las cosas sensibles. Cuando una persona tiene facilidad para abstraerse y un temperamento no muy sensible, los dolores o tristezas no suelen dificultarle grandemente el trabajo intelectual.

El dolor y la tristeza pueden en ocasiones ser tan intensos, que opriman el apetito con su peso ; y así como la delectación es causa de la expansión del alma y del cuerpo, el dolor y la tristeza pueden causar tal constricción y depresión, que lleguen a motivar una como sofocación e inmovilidad del alma y del cuerpo, de tal manera que aquélla no pueda

---

1 I-2 q.37 a.1 ad 3.
2 Ibid. ad 2.

considerar ni querer nada, ni el cuerpo moverse, de tal modo que el hombre se vuelve como estúpido y ensimismado, según nota el santo Doctor [3].

2. Otro efecto del dolor es debilitar y hasta inhibir las actividades exteriores del sujeto. Se ha de considerar, sin embargo, que en orden a la tristeza las actividades exteriores pueden tomarse en un doble sentido: como *objetos* de la misma, y entonces la tristeza aminora toda actividad, por cuanto debilita la voluntad y el movimiento de las potencias que la producen; y por esta causa lo que obramos estando tristes suele hacerse imperfecta y negligentemente; o como *motivo* o causa de obrar, ya que, moviendo a la esperanza a rechazar o apartar la causa de la tristeza por medio de la ira o la audacia, aumenta la actividad, puesto que cuanto mayores son el mal y la tristeza que oprimen, tanto mayor es la reacción para rechazarla; por esto, los tristes y de algún modo desesperados producen a veces esfuerzos vehementísimos y se lanzan audazmente contra los adversarios.

3. Entre todas las pasiones, ninguna es más nociva para la salud corporal que la tristeza, por ser la pasión que más directamente se opone a la condición normal de la vida corporal. Las otras pasiones suponen movimiento o quietud conforme a la naturaleza, y por eso sólo dañan la salud cuando se dan con excesiva intensidad o frecuencia; pero la tristeza perjudica específicamente la salud, porque se opone a la actividad, en que consiste la vida corporal, ya que impone una inmovilidad que es contraria a la naturaleza. Por esto es mucho más nociva que el temor y la desesperación. De donde con razón está escrito: *El alma que goza hace la edad florida; el espíritu triste seca los huesos* [4].

CUESTION 37

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus doloris vel tristitiae

De los efectos del dolor o tristeza

Corresponde tratar ahora de las causas de la tristeza. Acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si el dolor priva de la facultad de aprender.

Segunda: si la pesadumbre del ánimo es efecto de la tristeza o dolor.

Tercera: si la tristeza o dolor debilita toda operación.

Cuarta: si la tristeza perjudica al cuerpo más que las otras pasiones del alma.

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo: utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris.

Tertio: utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto: utrum tristitia noceat corpori magis quam aliae passiones animae.

---

[3] Ibid., a.2 in fine c.

[4] Prov. 17,22.

ARTICULO 1

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi

Si el dolor priva de la facultad de aprender

Ad primum sic proceditur. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi.

1. Dicitur enim Is. 26,9: "Cum feceris iudicia tua in terra, iustitiam discent omnes habitatores orbis". Et infra (v.16): "In tribulatione murmuris doctrina tua eis". Sed ex iudiciis Dei, et tribulatione, sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Praeterea, Is. 28,9, dicitur: "Quem docebit scientiam? Et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus", idest a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII "Ethic." [1]; et Eccli. 11,29 dicitur quod "malitia unius horae oblivionem facit luxuriae maximae". Ergo dolor non tollit, sed magis praebet facultatem addiscendi.

3. Praeterea, tristitia interior praeeminet dolori exteriori, ut *supra dictum est* (*q.35 a.7*). Sed simul cum tristitia potest homo addiscere. Ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "Solliloq." [2]: "Quanquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quae iam forte didiceram. A discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat."

Dificultades. Parece que el dolor no priva de la facultad de aprender.

1. Dice la Escritura: "Cuando realices tus juicios sobre la tierra, aprenderán justicia todos los moradores del mundo". Y más adelante: "En la tribulación en que gimen, tu instrucción es para ellos". Pero de los juicios de Dios y de la tribulación proviene dolor o tristeza en los corazones de los hombres. Luego el dolor o tristeza no quita, sino más bien aumenta la facultad de aprender.

2. Dice la Escritura: "¿A quién comunicará la ciencia?, y ¿a quién dará la inteligencia de lo que dice? A los recién destetados, a los arrancados de los pechos", esto es, de las delectaciones. Pero el dolor y la tristeza son los que privan principalmente de las delectaciones; pues la tristeza impide toda delectación, como dice el Filósofo, y leemos en la Escritura que "la aflicción de una hora hace olvidar los mayores placeres". Luego el dolor no quita, antes bien acrecienta la facultad de aprender.

3. La tristeza interior sobrepuja al dolor exterior, según lo anteriormente dicho. Pero aun con la tristeza puede el hombre aprender. Luego mucho mejor con el dolor corporal.

Por otra parte, dice San Agustín: "Aun en estos días, acometido de un agudísimo dolor de dientes, no dejaba de rumiar las verdades que había aprendido; pero me impedía enteramente aprender otras nuevas, para las cuales era necesaria toda la atención del ánimo".

---

[1] C.14 n.6 (BK 1154b9); S.TH., lect.14.
[2] C.12: ML 42,880.

Respuesta. Puesto que todas las potencias del alma radican en su esencia única, necesariamente, cuando la inclinación del alma es atraída fuertemente hacia la operación de una potencia, se retrae de la operación de otra; pues no puede ser más que única la inclinación de una sola alma. Y por eso, si alguna cosa absorbe totalmente o en gran parte la inclinación del alma, no comparte consigo otra que requiera grande atención.

Es evidente, por otra parte, que el dolor sensible atrae hacia sí en gran manera la atención del alma; pues todas las cosas ponen naturalmente el mayor esfuerzo en rechazar lo que les es contrario, como es de ver aun en el orden de la naturaleza. Y no es menos notorio que, para aprender algo nuevo, se requiere estudio y esfuerzo junto con una gran atención, como consta por estas palabras de la Escritura: "Si buscares la sabiduría como se busca el dinero, y la desenterraras como se hace con los tesoros, entonces alcanzarás el conocimiento". Por cuya razón, si el dolor es intenso, impide al hombre poder aprender nada; y tan intenso puede ser, que ni aun le sea posible a causa de su vehemencia meditar en lo que antes sabía.—Sin embargo, es preciso notar que estos efectos varían según la diversidad del amor o afición que el hombre tiene a aprender o meditar; pues cuanto mayor fuere, más fuertemente retiene la atención del ánimo para no entregarse por completo al dolor.

Respondeo dicendum quod, quia omnes potentiae animae in una essentia animae radicantur, necesse est quod, quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem unius potentiae, retrahatur ab operatione alterius: unius enim animae non potest esse nisi una intentio. Et propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animae, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat.

***Manifestum est autem quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animae: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quod ad addiscendum aliquid de novo, requiritur studium et conatus cum magna intentione: ut patet per illud quod dicitur Prov. 2,4-5:* "Si quaesieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam". Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit. Et tantum potest intendi, quod nec etiam, instante dolore, potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.—In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris quem homo habet ad addiscendum vel considerandum: qui quanto maior fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.**

Soluciones. 1. La tristeza moderada, que excluye la divagación del ánimo, puede ayudar a adquirir la ciencia, y principalmente la de aquellas cosas por las cuales el hombre espera poder librarse de la tristeza; y de este modo, "en la tribulación en que gimen", los hombres reciben mejor la doctrina de Dios.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia moderata, quae excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam susciplendam: et praecipue eorum per quae homo sperat se posse a tristitia liberari. Et hoc modo "in tribulatione murmuris" hominis doctrinam Dei magis recipiunt.

2. Tanto la delectación como el dolor, en cuanto absorben la atención del alma, impiden el ejercicio de la razón, por lo cual dice el Filósofo que

Ad secundum dicendum quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animae intentionem, impediunt considera-

tionem rationis: unde in VII "Ethic."[3] dicitur quod "impossibile est in ipsa delectatione venereorum, allquid intelligere". Sed tamen dolor magis trahit ad se intentionem animae quam delectatio: sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum. Sed per se impedit: et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum quod dolor exterior accidit: ex laesione corporali, et ita magis habet transmutationem corporalem adiunctam quam dolor interior: qui tamen est maior secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animae. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quae requirit omnimodam quietem, quam dolor interior. Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo allquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem[4].

"es imposible entender nada durante el mismo deleite carnal". Sin embargo, atrae mucho más hacia sí la atención del alma el dolor que la delectación, como vemos aun en los seres naturales que la acción del cuerpo tiende más hacia su contrario: así, el agua caliente experimenta más fuertemente la acción de lo frío y se congela más intensamente. Si, pues, el dolor o la tristeza fuere moderada, podrá accidentalmente ayudar a aprender, en cuanto destruye el exceso de los placeres. Pero por sí misma es un obstáculo, y, cuando es intensa, destruye totalmente la facultad de aprender.

3. El dolor exterior proviene de la lesión corporal, y por lo mismo implica una mayor transformación corporal que el dolor interior, el cual, sin embargo, es mayor en cuanto a lo que hay de formal en el dolor, que viene por parte del alma. Por eso, el dolor corporal impide en mayor grado que el dolor interior la contemplación, que requiere una quietud absoluta; pero, si el dolor interior se hace muy intenso, arrastra tras sí la atención de tal manera que el hombre no puede aprender entonces nada de nuevo. Así fué por causa de la tristeza por lo que interrumpió San Gregorio su "Exposición de Ezequiel".

ARTICULO 2

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiae vel doloris

Si la pesadumbre del ánimo es efecto de la tristeza o dolor

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiae.

1. Dicit enim Apostolus, II ad Cor. 7,11: "Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem: sed defensionem, sed indignationem", etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quandam

Dificultades. Parece que la pesadumbre del ánimo no es efecto de la tristeza.

1. Dice el Apóstol: "Ved cuánta solicitud os ha causado esa misma tristeza según Dios, y qué excusas, qué indignación", etc. Pero la solicitud y la indignación indican cierta excitación del ánimo, lo que se opone

[3] C.11 n.4 (BK 1152b16); S.TH., lect.11.
[4] *In Ezech.* l.2 homil.10: ML 76,1072.

a la pesadumbre. Luego ésta no es efecto de la tristeza.

2. La tristeza es opuesta a la delectación. Pero efecto de la delectación es la expansión, a la cual no se opone la pesadumbre, sino el encogimiento. Luego no se debe considerar la pesadumbre como un efecto de la tristeza.

3. Es propio de la tristeza el consumir, como está claro por las palabras del Apóstol: "Porque no acontezca que el tal sea consumido por excesiva tristeza". Pero el apesadumbrado no es absorbido, sino comprimido bajo algún peso; y lo que se consume es incluído dentro del que absorbe. Luego la pesadumbre no debe estimarse efecto de la tristeza.

Por otra parte, San Gregorio Niseno y el Damasceno atribuyen a la tristeza la pesadumbre.

Respuesta. Se designan algunas veces metafóricamente los efectos de las pasiones del alma por su semejanza con los cuerpos sensibles, a causa de que los movimientos del apetito animal son semejantes a las inclinaciones del apetito natural. Así es como el fervor se atribuye al amor, la expansión a la delectación, y la pesadumbre a la tristeza. Se dice que el hombre se apesadumbra cuando es impedido en su propio movimiento por algún peso; y es evidente, por lo dicho, que la tristeza resulta de un mal presente, que, por lo mismo que contraría al movimiento de la voluntad, agrava el ánimo, en cuanto le impide gozar de lo que quiere. Y si la fuerza del mal que contrista no es tan grande que quite la esperanza de eludirlo, aunque el ánimo se apesadumbre por no poder apropiarse al presente de lo que quiere, conserva, sin embargo, energía

erectionem animi pertinet, quae aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiae.

2. Praeterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio: cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiae non debet poni aggravatio.

3. Praeterea, ad tristitiam pertinet absorbere: ut patet per illud quod Apostolus dicit, II ad Cor. 2,7: "Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est eiusmodi". Sed quod *aggravatur, non* absorbetur: quinimmo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiae.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus [5] et Damascenus [6] ponunt "tristitiam aggravantem".

Respondeo dicendum quod effectus passionum animae quandoque metaphorice nominantur, secundum similitudinem sensibilium corporum: eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiae. Dicitur enim homo aggravari, ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex praedictis [7] quod tristitia contingit ex aliquo malo praesenti. Quod quidem, ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc, quod in praesenti non potitur eo quod vult; remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali intantum ut

---

[5] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688.
[6] *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.
[7] Q.23 a.4; q.25 a.4; q.36 a.1.

spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hac neque illac divertere valeat. Et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum quod illa erectio animi provenit ex tristitia quae est secundum Deum, propter spem adiunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animam, ut omnem spem evasionis excludat. Et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet. Quaedam enim se consequuntur in his quae metaphorice dicuntur, quae sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

para rechazar lo nocivo que le contrista; pero si la intensidad del mal se exacerba hasta hacerle perder la esperanza de eludirlo, entonces se paraliza por completo aun el impulso interior del ánimo angustiado, de suerte que no puede desahogarse por ningún lado, haciéndose incluso a veces irrealizable hasta el movimiento exterior del cuerpo, quedando el hombre como alelado.

Soluciones. 1. Aquella excitación del ánimo proviene de la tristeza según Dios, merced a la esperanza del perdón del pecado, que lleva unida.

2. En lo concerniente al movimiento apetitivo, el encogimiento y la pesadumbre se refieren a lo mismo; pues por el hecho de agravarse el ánimo de modo que no pueda dirigirse libremente a lo exterior, se reconcentra en sí, como encogido.

3. Se dice que la tristeza consume al hombre cuando la fuerza del mal que le contrista afecta tan enteramente su ánimo que no lo queda esperanza de evasión. Y así a un mismo tiempo le apesadumbra y consume. Pues entre cosas entendidas metafóricamente, por más contradictorias que parezcan, puede darse cierta correlación en cuanto a una determinada propiedad.

ARTICULO 3

Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem

Si la tristeza o dolor debilita toda operación

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem.

1. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (a.2 arg.1). Sed sollicitudo adiuvat ad bene operandum: unde Apostolus dicit, II ad Tim. 2,15: "Sollicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem". Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adiuvat ad bene operandum.

Dificultades. Parece que la tristeza no impide toda operación.

1. La solicitud proviene de la tristeza, como se ve por la autoridad antes aducida del Apóstol. Pero la solicitud ayuda a bien obrar, por lo que dice San Pablo: "Cuida mucho de mostrarte como ministro que no tiene de qué avergonzarse". Luego la tristeza no impide la operación, sino, por el contrario, ayuda a obrar bien.

2. La tristeza produce en muchos concupiscencia, como dice el Filósofo. Pero la concupiscencia contribuye a dar intensidad a la operación. Luego también la tristeza.

3. Como ciertas operaciones son propias de los que se regocijan, así otras lo son de los que están contristados, cual es el llorar. Pero cada cosa crece con lo que le es natural. Luego algunas operaciones no son impedidas, sino mejoradas por la tristeza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el deleite perfecciona la operación". y, por el contrario, "la tristeza la impide".

Respuesta. Según ya se ha dicho, la tristeza a veces no agrava o consume el ánimo de manera que excluya todo movimiento interior y exterior, sino que en ocasiones los provoca. Así, pues, la operación puede ser comparada con la tristeza de dos modos. Uno, como respecto a aquello de que tenemos tristeza, en cuyo caso ésta impide cualquier operación; porque nunca lo que hacemos con tristeza lo hacemos tan bien como lo que hacemos con delectaión o sin tristeza. La razón de lo cual consiste en que la voluntad es causa de la operación humana, y; por consiguiente, cuando la operación misma es la que contrista, necesariamente se debilita la acción.

La operación se *compara* de otro modo a la tristeza como a su principio y causa, y así es preciso que tal operación se aumente por la tristeza; a la manera que, cuando alguien más se entristece de alguna cosa, tanto más se esfuerza por desechar la tristeza, con tal que conserve la esperanza de repelerla, pues sin ella ningún movimiento ni operación será causado por la tristeza.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

2. Praeterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in VII "Ethic." [8]**. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.**

3. Praeterea, sicut quaedam operationes propriae sunt gaudentium, ita etiam quaedam operationes his qui tristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquae operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in X "Ethic." [9]**, quod "delectatio perficit operationem", sed e contrario "tristitia impedit"** [10]**.**

Respondeo dicendum quod, sicut iam (a.2) dictum est, tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari. Uno modo, *sicut ad id de quo est tristitia*. Et sic tristitia quamlibet operationem impedit: nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cuius ratio est, quia voluntas est causa operationis humanae: unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam sicut ad principium et causam. Et sic necesse est quod operatio talis ex tristitia augeatur: sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullius motus vel operatio tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

---

[8] C.14 n.6 (BK 1154b11); S.TH., lect.14
[9] C.4 n.6 (BK 1174 b23); S.TH., lect.6
[10] Ibid. c.5 n.5 (BK 1175b17): S.TH., lect.7.

ARTICULO 4

Utrum tristitia magis noceat corpori quam aliae animae passiones [a]

Si la tristeza perjudica al cuerpo más que las otras pasiones del alma

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum.

1. Tristitia enim habet esse spirituale in anima. Sed ea quae habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem: sicut patet de intentionibus colorum quae sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Praeterea, si facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adiunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animae passionibus, ut supra dictum est (q.22 a.1.3). Ergo non magis tristitia quam aliae animae passiones corpori nocet.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VII "Ethic." [11], quod "irae et concupiscentiae quibusdam insanias faciunt": quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quae sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia: cum sit causa tristitiae. Ergo tristitia non magis nocet corpori quam aliae animae passiones.

Sed contra est quod dicitur Prov. 17,22: "Animus gaudens aetatem floridam facit: spiritus tristis exsiccat ossa". Et Prov. 25,20: "Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi". Et Eccli. 38,19: "A tristitia festinat mors".

Dificultades. Parece que la tristeza no infiere al cuerpo el mayor daño.

1. La tristeza tiene un ser espiritual en el alma. Pero las cosas que tienen ser sólo espiritual no producen transmutación corporal, como se ve en las especies de color, que están en el aire y que no coloran cuerpo alguno. Luego la tristeza no produce daño alguno corporal.

2. Si la tristeza produce algún daño corporal, esto no tiene lugar sino en tanto que está acompañada de una alteración corporal. Pero la alteración corporal se halla en todas las pasiones del alma, según anteriormente se dijo. Luego la tristeza no daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma.

3. El Filósofo dice que "la ira y la concupiscencia les causan a algunos la locura"; lo que parece ser el mayor daño, por ser la razón lo más excelente de cuanto hay en el hombre. La desesperación parece también ser más dañosa que la tristeza, puesto que es su causa. Luego la tristeza no daña más al cuerpo que las otras pasiones del alma.

Por otra parte, se dice en la Escritura: "El corazón alegre hace la edad florida, el espíritu triste seca los huesos". También: "Como la polilla al vestido y la carcoma a la madera, así la tristeza daña al corazón del hombre". Finalmente, "por la tristeza se apresura la muerte".

---

[a] Infra q.41 a.1.

[11] C.3 n.7 (BK 1147a15); S.TH., lect.3.

Respuesta. La tristeza es, entre todas las pasiones del alma, la que daña más al cuerpo, pues se opone a la vida del hombre en cuanto a la esencia de su movimiento, y no sólo respecto a su medida o cantidad, como las otras pasiones del alma. La vida humana consiste en cierto movimiento que del corazón se difunde a los demás miembros; movimiento que conviene a la naturaleza humana según determinada medida. Si, pues, este movimiento se extralimita de la medida conveniente, será contrario a la vida humana en cuanto a la medida de esta cantidad, mas no en cuanto a la esencia de ese movimiento. Pero si se impide el curso de tal movimiento, le será opuesto según su misma especie.

Es de notar, sin embargo, que en todas las pasiones del alma la alteración corporal, que es lo material en ellas, está en armonía y proporción con el movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma. Por tanto, aquellas pasiones del alma que implican un movimiento del apetito *hacia* la consecución de algo no se oponen al movimiento vital en cuanto a su esencia, pero pueden oponérsele en cuanto a la magnitud, como el amor, el gozo, el deseo, y otras pasiones semejantes. Por lo tanto, estas pasiones favorecen de suyo a la naturaleza del cuerpo, aunque su exceso pueda perjudicarla. Mas las pasiones que implican un movimiento del apetito con cierta huída o retraimiento, se oponen a la moción vital no sólo en cuanto a la cantidad, sino también en cuanto a la especie del movimiento, y, por lo mismo, son en absoluto dañosas, como el temor y la desesperación, y más que todas la tristeza, que agrava el ánimo con el mal presente, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro.

Respondeo dicendum quod tristitia, inter omnes animae passiones, magis corpori nocet. Cuius ratio est, quia tristitia repugnat humanae vitae quantum ad speciem *sui motus; et non solum* quantum ad mensuram seu quantitatem, sicut aliae animae passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quae a corde in cetera membra diffunditur: quae quidem motio convenit naturae humanae secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanae vitae secundum quantitatis mensuram; non autem secundum similitudinem speciei. *Si autem impediatur* processus huius motionis, repugnabit vitae secundum suam speciem.

Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis: sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem: ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere.—Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent: sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri.

Soluciones. 1. Puesto que el alma mueve naturalmente al cuerpo, el movimiento espiritual del alma es natu-

Ad primum ergo dicendum quod, quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animae

naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quae non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quae non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum quod aliae passiones habent transmutationem corporalem conformem, secundum suam speciem, motioni vitali: sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita: cum videamus multas aegritudines usum rationis tollere, quae nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiae, propter absentiam eius quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert: sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam vel in maniam incidunt.

ralmente la causa de la alteración corporal. Y no sucede lo mismo en cuanto a las especies intencionales, que no tienen naturalmente la misión de mover otros cuerpos no destinados a ser movidos por el alma.

2. Las otras pasiones van acompañadas de una transmutación corporal conforme esencialmente con la moción vital; pero la tristeza la tiene contraria, según lo antes dicho.

3. El uso de la razón es impedido por causa más leve que la requerida para quitar la vida, pues vemos que muchas enfermedades quitan el uso de la razón sin que priven de la vida. Y el temor y la ira causan gravísimo daño corporal por su unión con la tristeza a causa de la ausencia del objeto que se desea. Y aun la tristeza misma priva en ocasiones de la razón, como se ve en aquellos que por causa del dolor se vuelven melancólicos o maniáticos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 38

DE LOS REMEDIOS DE LA TRISTEZA Y EL DOLOR

Dado que la tristeza es tan gran mal corporal y espiritual, debe buscársele algún remedio. Por esto Santo Tomás dedica a esta materia una cuestión especial, en la que busca en primer término los remedios *directos* e *inmediatos*, tanto *psicológicos* (a.1) como *fisiológicos* (a.2), y los remedios *indirectos psicológicos* (a.3-4) y *fisiológicos* (a.5).

1. El remedio fundamental y primero contra la tristeza es la delectación. Cuanto más opuesta a la tristeza, tanto más eficaz será para mitigarla o suprimirla; y así el dolor corporal se contrarresta mediante el deleite corporal, y el dolor espiritual por el deleite espiritual.

Otro remedio, y éste fisiológico, es el llanto. Primero, porque consuela o deleita al triste, ya que le es connatural, y todo lo deleitable suprime o mitiga la tristeza y el dolor; y porque el llanto, siendo a modo de un movimiento, quita la angustia e inmovilidad que causa la tristeza; por eso vemos que la tristeza se suaviza con el llanto, el gemido y las palabras.

El consuelo de los amigos es también remedio eficaz contra la tristeza, ya que el verse amado por ellos es muy dulce y deleitable. Además, el ver a los amigos contristados por el propio dolor es motivo de consuelo, porque nos imaginamos que el peso de la contristación es compartido con ellos.

2. La contemplación de la verdad es remedio indirecto contra el dolor o la tristeza corporal. Primero, porque la contemplación de la verdad es de suyo muy deleitable, y por eso los apóstoles «iban alegres a presencia del tribunal, porque habían sido encontrados dignos de padecer por el nombre de Cristo» [1]. Además, la contemplación o especulación de la verdad exige un gran esfuerzo de ánimo y abstracción de las cosas sensibles y del cuerpo, en quien se siente el dolor; por tanto, cuando el ánimo está entregado a la especulación, no percibe el dolor del cuerpo. Como se dice del mismo Santo Tomás, que, al serle cauterizada una rodilla, no percibió el dolor por estar sumido en alta contemplación.

3. El último remedio que recomienda Santo Tomás contra el dolor y la tristeza es el sueño y los baños, pues por estos medios la naturaleza del cuerpo vuelve a su estado connatural y sano, y todo lo que es connatural deleita. Añade, además, el santo Doctor que por estos remedios el cuerpo se moviliza, tanto interior como exteriormente, y así anulan la ansiedad y opresión que causan el dolor y la tristeza. Fuera de estos remedios hay otros muchos de orden corporal, como son el pasear, oír buena música, beber vino generoso o comer un buen bocado; pues todas estas cosas, por una parte, restablecen la normalidad corporal, y por otra proporcionan deleite, o al menos distracción, con que suavizar las asperezas del dolor.

---

[1] Act. 5,41.

CUESTION 38

(In quinque articulos divisa)

De remediis tristitiae seu doloris

De los remedios de la tristeza o dolor

Deinde considerandum est de remediis doloris seu tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quinque.

Primo: utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo: utrum mitigetur per fletum.

Tertio: utrum per compassionem amicorum.

Quarto: utrum per contemplationem veritatis.

Quinto: utrum per somnum et balnea.

Corresponde ahora tratar de los remedios del dolor o tristeza, y acerca de ello se han de averiguar cinco cosas.

Primera: si el dolor o tristeza se mitiga por cualquier delectación.

Segunda: si se alivia con el llanto.

Tercera: si por la compasión de los amigos.

Cuarta: si por la contemplación de la verdad.

Quinta: si con el sueño y los baños.

ARTICULO 1

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem [a]

Si el dolor o tristeza se mitiga por cualquier delectación

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam.

1. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur: "medicinae" enim "fiunt per contraria", ut dicitur in II "Ethic." [1]. Sed non quaelibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiae, ut supra dictum est (q.35 a.4). Ergo non quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Praeterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquae delectationes causant tristitiam: quia, ut dicitur in IX "Ethic." [2], "malus tristatur quoniam delectatus est". Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

Dificultades. Parece que no toda delectación mitiga cualquier dolor o tristeza.

1. La delectación no mitiga la tristeza sino en cuanto la contraría, puesto que las "medicinas actúan sobre los contrarios", como dice el Filósofo. Pero no toda delectación contraría a cualquier tristeza, según queda dicho. Luego no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

2. Lo que produce tristeza, no la mitiga. Pero algunas delectaciones producen tristeza; pues, como dice el Filósofo, "el malo se entristece por haberse deleitado". Luego no toda delectación mitiga la tristeza.

---

[a] Supra q.35 a.4 ad 2; infra a.5; 3 q.46 a.8 ad 2; *In II Cor. 7 lect.2.*

[1] C.3 n.4 (BK 1104b17); S.TH., lect.3.

[2] C.4 n.10 (BK 1166b23); S.TH., lect.4.

3. Refiere San Agustín de sí que huyó de su patria, en la cual acostumbraba a conversar con un amigo suyo ya difunto, "porque sus ojos le buscaban menos allí donde no tenían costumbre de verle". De aquí se puede colegir que todas aquellas cosas en las que los amigos muertos o ausentes comunicaron con nosotros se nos hacen gravosas con la pena de su muerte o de su ausencia. Pero fueron los deleites lo más común entre ellos y nosotros. Luego estos mismos vienen a sernos onerosos en nuestro dolor; y, por tanto, no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la delectación, si es intensa, ahuyenta la tristeza, bien sea la contraria o la que actualmente se tiene".

Respuesta. Según consta de lo expuesto, la delectación es cierto reposo del apetito en el bien connatural, y la tristeza proviene de aquello que es contrario al apetito. Por tanto, la delectación es respecto de la tristeza en los movimientos apetitivos lo que en los cuerpos el descanso con respecto a la fatiga procedente de alguna alteración no natural; porque también la tristeza implica cierta fatiga o padecimiento de la potencia apetitiva. Y así como todo reposo del cuerpo es un remedio contra cualquier fatiga que le provenga de alguna causa no natural, igualmente la delectación es un remedio para mitigar toda tristeza, cualquiera que sea su procedencia.

Soluciones. 1. Aunque no toda delectación contraría a toda tristeza en cuanto a la especie, sí la contraría en cuanto al género, según quedó dicho. Y así, por parte de la disposición del sujeto, toda tristeza puede atenuarse con cualquier delectación.

3. **Praeterea, Augustinus dicit, in IV "Confess."** [3], **quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo iam mortuo: "minus enim quaerebant eum oculi eius, ubi videre non solebant". Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis, de eorum morte vel absentia dolentibus, onerosa. Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsae delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosae. Non ergo quaelibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [4], **quod "expellit delectatio tristitiam, et quae contraria, et quae contingens, si sit fortis".**

Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2), delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali: nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiae secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est (q.35 a.4). Et ideo ex parte dispositionis subiecti, quaelibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

---

[3] C.7: ML 42,698.
[4] C.14 n.6 (BK 1154b13); S.TH., lect.14.

Ad secundum dicendum quod delectationes malorum non causant tristitiam in praesenti, sed in futuro: inquantum scilicet mali poenitent de malis de quibus laetitiam habuerunt. Et huic tristitiae subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum quod, quando sunt duae causae ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit: et tamen illa finaliter vincit, quae fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duae causae in contrarium moventes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata, inclinat ad dolorem: bonum autem praesens inclinat ad delectationem. Unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen, quia fortius movet sensus praesentis quam memoria praeteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet; inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit ibidem Augustinus[5] quod "pristinis generibus delectationum cedebat dolor eius".

2. Las delectaciones de los malos no causan tristeza actual, sino futura; es decir, en cuanto que los malos se arrepienten de los males de que se alegraron. Y esta tristeza se remedia por delectaciones contrarias.

3. Cuando son dos las causas que inclinan a movimientos contrarios, la una impide a la otra, aunque en definitiva triunfa la más fuerte y tenaz. Mas en aquel que se entristece por las cosas de que solía deleitarse con el amigo muerto o ausente, hállanse dos causas obrando en sentido opuesto. La reflexión sobre la muerte del amigo inclina al dolor, en tanto que el bien presente induce a la delectación; y así lo uno amortigua lo otro. No obstante, como el sentimiento de lo presente obra con más intensidad que la memoria de lo pasado, y el amor de sí mismo es más duradero que el amor de otro, de aquí que la delectación concluye por desechar la tristeza. Así San Agustín poco después añade que "cedía aquel dolor ante los deleites recientes".

ARTICULO 2

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum

Si el dolor o la tristeza se alivia con el llanto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

1. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus, vel gemitus, est effectus tristitiae. Ergo non *minuit tristitiam*.

2. Praeterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiae, ita risus est effectus laetitiae. Sed risus non minuit laetitiam. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Praeterea, in fletu repraesentatur *nobis* malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam: sicut

Dificultades. Parece que el llanto no alivia la tristeza.

1. Ningún efecto disminuye su causa. Pero el llanto o gemido es efecto de la tristeza. Luego no la disminuye.

2. Así como el llanto o gemido es efecto de la tristeza, así la risa lo es de la alegría. Pero la risa no disminuye la alegría. Luego el llanto no alivia la tristeza.

3. En el llanto se nos representa el mal que nos contrista. Pero la imagen de lo que contrista aumenta la tristeza, como la imagen de lo

[5] L,c. nt.3 c.8: ML 32,698.

deleitable la alegría. Luego parece que el llanto no alivia la tristeza.

Por otra parte, dice San Agustín que, cuando se dolía de la muerte de su amigo, "solamente en los sollozos y lágrimas encontraba algún ligero descanso".

Respuesta. Las lágrimas y los sollozos alivian naturalmente la tristeza, y esto por dos razones. Primera, porque todo lo nocivo, reconcentrado interiormente, aflige más, sobrexcitando la atención del alma sobre ello; al paso que, cuando transciende al exterior, la atención del alma se divide al tender igualmente hacia fuera, atenuándose así el dolor interno. Por eso, los hombres sumidos en tristeza logran mitigarla manifestándola exteriormente por el llanto o los sollozos y también por la palabra.—La segunda, porque siempre la operación connatural al hombre, según la disposición del momento, le es deleitable; y el llanto y los gemidos son operaciones connaturales al triste o dolorido, y, por lo mismo, se le hacen deleitables. Por tanto, como toda delectación mitiga en algún modo la tristeza o el dolor, según quedó dicho, se sigue que por el llanto y los sollozos se alivia la tristeza.

Soluciones. 1. La relación de causa a efecto es contraria a la del objeto que contrista respecto del sujeto contristado, porque todo efecto está en armonía con su causa, y le es, por consiguiente, deleitable, mientras que el objeto que contrista es contrario al sujeto contristado. Por eso el efecto de la tristeza dice, con respecto al sujeto contristado, relación contraria a la que, con respecto al mismo, tiene el objeto que contrista; y así, por razón de esta contrariedad, la tristeza se mitiga por su efecto propio.

2. La relación de efecto a causa es semejante a la de lo deleitable con el sujeto que se deleita, puesto que entre uno y otro hay afinidad, y todo lo

imaginatio rei delectantis auget laetitiam. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in IV "Confess." (nt.3), quod quando dolebat de morte amici, "in solis gemitibus et lacrimis erat ei allquantula requies".

Respondeo dicendum quod lacrimae et gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animae circa ipsum: sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animae intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.—Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem et gemitus sunt quaedam operationes convenientes tristato vel dolenti. Et ideo efficiuntur et delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est (a.1), sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa habitudo causae ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum: nam omnis effectus est conveniens suae causae, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato. Et ideo effectus tristitiae habet contrariam habitudinem ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc, mitigatur tristitia per effectum tristitiae, ratione contrarietatis praedictae.

Ad secundum dicendum quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum: quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem

simile auget suum simile. Et ideo per risum et alios effectus laetitiae augetur laetitia: nisi forte per accidens, propter excessum.

Ad tertium dicendum quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quaedam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit, in III "De Tuscul. quaestionibus" (c.27).

semejante produce un aumento en su semejante. Así, por la risa y otros efectos de la alegría se aumenta ésta, a no ser accidentalmente, por razón del exceso.

3. La imagen del objeto que contrista, de suyo aumenta la tristeza; pero, en cuanto que el hombre se imagina hacer lo que le conviene en tal estado, le brota cierta delectación. Por la misma razón, si a uno le acomete la risa en una situación en que parece debería llorar, duélese de esto mismo, por cuanto es impropio, según dice Tulio.

ARTICULO 3

Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum [a]

Si el dolor y la tristeza se mitigan por la compasión de los amigos

Ad tertium sic procedltur. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam.

1. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed sicut Augustinus dicit, VIII "Confess." [6]: "Quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium: quia fervore faciunt se, et inflammantur ex alterutro". Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit maior tristitia.

2. Praeterea, hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit, IV "Confess." [7]. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici condolentis est causa amico prius dolenti de proprio malo, alterius doloris. Et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Praeterea, omne malum amici est contristans, sicut et ma-

Dificultades. Parece que el dolor del amigo que se compadece, no mitiga la tristeza.

1. Los efectos de cosas contrarias son contrarios. Pero, como dice San Agustín, "cuando el gozo es de muchos, en cada uno de ellos es el gozo mayor, porque se enardecen e inflaman mutuamente". Luego, por idéntica razón, cuando muchos se entristecen a la vez, parece que la tristeza debe ser mayor.

2. La amistad requiere reciprocidad de amor, como dice San Agustín. Pero el amigo que se conduele se duele del dolor del amigo doliente. Luego este dolor del amigo que se conduele es para el amigo que se duele de su propio mal causa de nuevo dolor; y así, duplicado el dolor, parece crecer la tristeza.

3. Todo mal del amigo contrista como mal propio, pues "el amigo es

[a] *Ethic.* 9 lect.13; *In Iob* 2 lect.2; c.16; lect.1; *In Rom.* 12 lect.3.

[6] C.4: ML 32,752.

[7] C.9: ML 32,699.

otro yo". Pero el dolor es un mal. Luego el dolor del amigo que se conduele aumenta la tristeza del amigo a quien compadece.

Por otra parte, dice el Filósofo que en las tristezas la compasión del amigo consuela.

Respuesta. El que un amigo se conduela en las tristezas es naturalmente consolador. De lo cual da dos razones el Filósofo. Una de ellas, porque, siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, viene a ser como una carga, de la cual procura ser aliviado el que la sufre, y, por lo mismo, cuando uno ve que otros se contristan de su tristeza, fórmase cierta idea de que aquella carga la llevan con él, como si se esforzaran en aligerársela, y, en consecuencia, soporta como más llevadera la carga de la tristeza, del mismo modo que ocurre en las cargas materiales.—La segunda razón y más convincente, porque en el hecho mismo de que los amigos se contristen con él conoce que es amado por ellos, lo cual es deleitable, según anteriormente se ha dicho. Luego, como toda delectación mitiga la tristeza, según lo antes expuesto, se sigue que el amigo que se conduele de nuestra tristeza la mitiga.

Soluciones. 1. En ambas cosas se manifiesta la amistad, es decir, alegrándose con el que se alegra y condoliéndose con el que se conduele; y, por lo tanto, ambas se hacen deleitables por razón de la causa.

2. El dolor del amigo de suyo contrista; pero la consideración de su causa, que es el amor, deleita más.

3. Y por lo expuesto queda resuelta la tercera dificultad.

---

lum proprium: nam "amicus est alter ipse" [8]**. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condoletur.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in IX "Ethic." [9]**, quod in tristitiis amicus condolens consolatur.**

Respondeo dicendum quod naturaliter amicus condolens in tristitiis, est consolativus. Cuius duplicem rationem tangit Philosophus in IX "Ethic." (ibid.). Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cuiusdam oneris, a quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quaedam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere allevlandum, et ideo levius fert tristitiae onus: sicut etiam in portandis onerlbus corporalibus contingit.—Secunda ratio, et melior, est quia per hoc quod amici contristantur el, percipit se ab els amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (q.32 a.5). Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra (a.1) dictum est, sequitur quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet ot quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti. Et ideo utrumque ratione causae redditur delectabile.

Ad secundum dicendum quod ipse dolor amici secundum se contristaret. Sed consideratio causae eius, quae est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

---

[8] ARISTOT., *Ethic.* 9 c.4 n.5 (BK 1166a31); S.TH., lect.4.
[9] C.11 n.2 (BK 1171a29); S.TH., lect.13.

ARTICULO 4

Utrum per contemplationem veritatis, dolor et tristitia mitigentur

Si el dolor y la tristeza se mitigan por la contemplación de la verdad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem.

1. Dicitur enim Eccle. 1,18: "Qui addit scientiam, addit et dolorem". Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Praeterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed "Intellectus speculativus non movet", ut dicitur in III "De anima" [10]. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

8. Praeterea remedium aegritudinis apponendum est ubi est aegritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I "Solliloq." [11]: "Videbatur mihi, si se illo mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.3 a.5), in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra (a.1) dictum est. Et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem: et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiae. Et ideo homines ex contemplatione divinae et futurae beatitudinis, in tribulationibus gaudent; secundum illud Iac. 1,2: "Omne gaudium existi-

Dificultades. Parece que la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

1. Se dice en la Escritura: "Quien aumenta el saber, aumenta también el dolor". Pero el saber pertenece a la contemplación de la verdad. Luego la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

2. La contemplación de la verdad pertenece al entendimiento especulativo. Pero "el entedimiento especulativo no mueve", como dice el Filósofo. Luego, al ser el gozo y el dolor unos movimientos del ánimo, parece que la contemplación de la verdad en nada contribuye a mitigar el dolor.

3. Donde está la enfermedad se debe aplicar el remedio. Pero la contemplación de la verdad se halla en el entendimiento. Luego no mitiga el dolor corporal, que está en el sentido.

Por otra parte, dice San Agustín: "Parecíame que, si el resplandor de aquella verdad se descubriese a nuestros espíritus, o no habría de sentir aquel dolor, o al menos lo tendría por nada".

Respuesta. Según antes se ha dicho, la mayor delectación consiste en la contemplación de la verdad, y, como toda delectación disminuye el dolor, según lo expuesto, la contemplación de la verdad mitigará la tristeza o dolor; y tanto más, cuanto uno es más perfecto amante de la sabiduría. Por eso los hombres gozan en las tribulaciones por la contemplación de las cosas divinas y de la bienaventuranza futura, según aquello de la Es-

[10] C.11 n.4 (BK 433a13); S.Th., lect.16.
[11] C.12: ML 32,880.

critura: "Tened, hermanos mios, por sumo gozo, veros rodeados de diversas tentaciones". Y, lo que es más, aun en medio de los suplicios corporales se halla también este gozo; como el mártir Tiburcio, que, andando con pies desnudos sobre carbones encendidos, dijo: "Paréceme, en el nombre de Jesucristo, que camino sobre rosas".

Soluciones. 1. "Quien aumenta el saber, aumenta el dolor", ya por causa de la dificultad y el defecto en encontrar la verdad, ya porque, mediante la ciencia, el hombre conoce muchas cosas que contrarían la voluntad; y entonces, por parte de las cosas que se conocen, la ciencia produce dolor, y delectación por parte de la contemplación de la verdad.

2. El entendimiento especulativo no mueve el ánimo por parte del objeto de la especulación, sino en razón de la misma contemplación, que es un cierto bien del hombre y naturalmente deleitable.

3. En virtud de la redundancia que entre las potencias del alma se establece desde la superior a la inferior, la delectación de la contemplación, que está en la parte superior, redunda sobre los sentidos, suavizando el dolor que padecen.

mate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis". Et quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus huiusmodi gaudium invenitur: sicut "Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes pruñas incederet, dixit: Videtur mihi quod super roseos flores incedam, in nomine Iesu Christi" [12].

Ad primum ergo dicendum quod "qui addit scientiam, addit dolorem", vel propter difficultatem et defectum inveniendae veritatis: vel propter hoc, quod per scientiam homo cognoscit multa quae voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum, scientia dolorem causat: ex parte autem contemplationis veritatis, delectationem.

Ad secundum dicendum quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatae: movet tamen animum ex parte ipsius speculationis, quae est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum quod in viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius. Et secundum hoc, delectatio contemplationis, quae est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem qui est in sensu.

ARTICULO 5

Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea

Si el dolor y la tristeza se mitigan con el sueño y los baños

Dificultades. Parece que el sueño y el baño no mitigan la tristeza.

1. La tristeza reside en el alma. Mas el sueño y el baño afectan al cuerpo. Luego nada hacen para mitigar la tristeza.

2. Un mismo efecto no parece ser causado por causas contrarias. Pero

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam.

1. Tristitia enim in anima consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiae.

2. Praeterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis cau-

[12] *Breviarium* S. O. P., die 11 augusti, ad mem. S. Tiburtii.

sis. Sed huiusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quae est causa mitigationis tristitiae, ut dictum est (a.4). Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

3. Praeterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, IX "Confess." [13]: "Audieram balnei nomen indo dictum, quod anxietatem pellat ex animo". Et infra: "Dormivi, et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum". Et inducit quod in hymno Ambrosii [14] dicitur, quod "quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios".

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est (q.37 a.4), tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant.—Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio: hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (q.31 a.1). Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra (q.31 a.8) dictum est: et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconve-

el sueño y el baño, como corporales que son, se oponen a la contemplación de la verdad, que es causa de la atenuación de la tristeza, como se ha dicho. Luego la tristeza no se mitiga por dichos medios.

3. La tristeza y el dolor, en cuanto que pertenecen al cuerpo, consisten en una cierta alteración del corazón. Pero tales remedios parecen más bien ser propios de los sentidos y miembros externos que de la interior disposición del corazón. Luego por ellos no se mitiga la tristeza.

Por otra parte, dice San Agustín: "Había oído que el baño es llamado así porque arroja del alma la tristeza". Y más adelante: "Dormí, y, al despertar, observé que en gran parte se había mitigado mi dolor". Y cita lo que en el himno de San Ambrosio se dice: "El descanso a los miembros cansados prepara para el trabajo, repara las mentes cansadas y libera los pechos oprimidos por la pena".

Respuesta. Según dijimos, la tristeza se opone, en cuanto a su especie, al movimiento vital del cuerpo. Por eso aquellas cosas que restablecen la naturaleza corporal a su debido estado de movimiento vital son contrarias a la tristeza y la mitigan.—Además, por lo mismo que mediante estos remedios la naturaleza vuelve a su debido estado, brota de ellos la delectación, siendo esto lo que origina el deleite, según queda dicho. Luego, como toda delectación mitiga la tristeza, síguese que por estos remedios corporales también se mitiga.

Soluciones. 1. La debida disposición del cuerpo, en cuanto percibida por el sentido, causa delectación y, por tanto, mitiga la tristeza.

2. Las delectaciones contrarias se impiden mutuamente, según queda dicho; y, sin embargo, toda delectación mitiga la tristeza. Luego no hay in-

---

[13] C.12: ML 32,777.
[14] *Deus Creator omnium*: ML 16,1473.

conveniente en que causas que mutuamente se impiden mitiguen la tristeza.

3. Toda buena disposición del cuerpo redunda de algún modo en el corazón, como en el principio y fin de los movimientos corporales, según dice el Filósofo.

nlens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in libro "Do causa motus animalium" [15].

[15] ARISTOT., c.11 (BK 703b23)

INTRODUCCION A LA CUESTION 39

DE LA BONDAD Y MALICIA DEL DOLOR O TRISTEZA

En esta última cuestión Santo Tomás considera la moralidad del dolor o tristeza. La materia de esta cuestión puede considerarse desde un punto de vista histórico o de un modo especulativo. El santo Doctor refuta primero el error de los estoicos, según los cuales toda tristeza es mala e inhonesta, probando que no toda tristeza es mala (a.1), sino que en alguna se da un bien honesto (a.2); en segundo lugar expone la autoridad de la Escritura, que de una parte enseña que *no hay utilidad en ella* [1], y por otra el Apóstol [2] se alegra de que los fieles estén *contristados para la penitencia* (a.3); y la autoridad de San Agustín, que en algunos lugares [3] dice que el dolor del cuerpo es el sumo mal, mientras que en otros [4] asevera lo contrario (a.4).

Considerando especulativamente la cuestión, Santo Tomás examina en primer lugar la bondad de la tristeza, por ser la bondad la primera especie de moralidad y porque respecto de ella se plantea la principal dificultad a causa de su aparente oposición con la tristeza (a.1-3); después trata de su malicia (a.4). Acerca de la bondad de la tristeza pregunta primero por su existencia (a.1), luego por su esencia (a.2-3). Y habiendo un triple bien—honesto, útil y deleitable—y no pudiendo ser evidentemente la tristeza un bien deleitable, ya que se le opone directa y contrariamente [5], el problema queda reducido a preguntar si la tristeza es un bien honesto (a.2) o si lo es útil (a.3).

1. Los estoicos mantenían que toda tristeza es mala con malicia moral o inhonesta, y, por lo mismo, que nunca puede coexistir con la virtud o sabiduría. A causa de su realismo exagerado y semipanteístico, profesaban un cierto monismo moral que reducía todo el orden ético a un bien, una virtud y un vicio o pecado contra aquel bien y virtud. Por lo tanto, siendo la tristeza de un mal presente, supondría esencialmente el pecado y la deshonestidad, incompatibles con la virtud.

La tristeza, en efecto, designa, objetivamente considerada, un mal, tanto físico como moral. Físico, porque se opone contrariamente a la delectación, que física o psicológicamente es siempre un bien del delectante [6], y lo que se opone contrariamente a un bien psicológico es el mal psicológico. Por lo cual, el santo Doctor, sin temor a duda, escribe que «toda tristeza es un mal; pues lo que hace angustiarse de un mal presente tiene razón de mal, ya que se impide con ello la quietud del apetito en el bien» [7]. Moralmente, la tristeza es también un mal, pues por

---

[1] Eccli. 30,25.
[2] 2 Cor. 7,9.
[3] *Soliloq.* l.1 c.12.
[4] *De vera relig.* c.12.
[5] 1-2 q.35 a.3.
[6] 1-2 q.34 a.1.
[7] 1-2 q.39 a.1.

lo mismo que contraría la natural inclinación de la naturaleza a descansar en el bien poseído, tiene cierta razón de pena.

Pero la tristeza, *subjetivamente* considerada, no siempre es un mal. Supuesta la presencia de éste, es un bien que le repugne al animal, pues testifica una naturaleza sana y buena [8], y además le impulsa a una más pronta y eficaz repulsa del mal, pues, como dice Santo Tomás, «la tristeza en todo mal que se ha de huir es útil, porque duplica la causa de huir» [9]; y también: «Así como los bienes por la delectación se buscan más prontamente, así los males por la tristeza más fuertemente se repelen» [10]. Y en el orden moral, implica en el doliente la bondad de una resistencia al mal moral que le aflige. El apetito no descansa en un mal directa y contrariamente opuesto a él. Razón por la cual la sindéresis, que es inextinguible e inamisible, siempre acusa el mal y reprocha del pecado, causando la tristeza del pecador a modo de «rendimiento» de conciencia. No dolerse de la reprensión justa es señal de corazón obstinado e incurable, como no avergonzarse de cometer algo torpe es señal de gran depravación moral. Algunas formas de tristeza son en el orden moral, concreta y realmente, buenas. La tristeza de un mal verdadero es *simpliciter* buena, aunque implique en sí misma un mal en absoluto y *praecisive* en razón del mal al que mira y supone.

Es evidente que aquí no hablamos de la tristeza *natural* del apetito sensitivo y de la voluntad *ut natura* respecto del mal físico, pues esta tristeza o dolor natural es totalmente necesaria y tiene razón de bien psicológico [11]. Nos referimos a la tristeza voluntaria y a la tristeza pasional en cuanto está bajo el dominio e imperio de la voluntad respecto de un mal, principalmente de un mal moral y de *culpa*.

La tristeza causada por el amor desordenado del bien conmutable es siempre mala e inhonesta, y de ella dice Santo Tomás que es «amor por el que se ama el siglo», y por eso se llama «tristeza del siglo» [12]. En cambio, la tristeza *cristiana* «obra la penitencia para la salud estable» [13], y por lo mismo es honesta y necesaria; procede del amor de Dios y se duele y entristece de las ofensas cometidas contra El; se conforma al juicio divino aceptando los males que nos afligen, haciendo que nos sean no sólo saludables, sino meritorios. Cristo Jesús, llorando ante la tumba de Lázaro y ante la perspectiva de la destrucción de Jerusalén, sublimó el dolor natural; y entristeciéndose hasta la muerte a causa del pecado, reveló el sentido redentor del dolor cristiano. «Cristo, para satisfacer por los pecados de todos los hombres—escribe Santo Tomás—, asumió la tristeza, máxima ciertamente en cantidad absoluta, pero que no excedía la regla de la razón» [14].

2. Santo Tomás pregunta, en último lugar, si alguna tristeza es el mal sumo. Su respuesta es negativa. No puede ser el sumo mal físico objetiva u ontológicamente, pues la tristeza, siendo un movimiento del apetito, pertenece al género de accidente y no al de substancia, cuyo mal es siempre de un orden superior. Tampoco subjetiva o psicológicamente, porque peor sería no repugnar el mal y no horrorizarse de él y rechazarlo; como también es señal de grave enfermedad no sentir el mal o no reaccionar contra él. Tampoco la tristeza causada por un mal aparente,

---

[8] Ibid.
[9] Ibid., a.3 c.
[10] 1-2 q.59 a.3 c.
[11] 1-2 q.39 a.1 ad 1.
[12] *In 2 Cor.* 7 lect.3
[13] 2 Cor. 7,10.
[14] 3 q.46 a.6 ad 2.

no real, «puede constituir el sumo mal, pues peor sería estar privado en verdad del bien» [15].

No es la tristeza el sumo mal moral, pues en este orden es mayor el mal de culpa que el de pena, al que propiamente pertenece la tristeza; peor es obrar el mal que padecerlo [16].

3. El dolor del sentido del tacto es el máximo en el orden fisiológico, y puede recibir muchos grados. El dolor espiritual, absolutamente considerado, es mayor que el corporal [17], pues afecta y daña directamente al alma; en cambio, el dolor exterior afecta y daña al cuerpo; y «es peor lo que daña a una cosa superior que lo que daña a una inferior» [18]; sin embargo, solemos sentir más vivamente el dolor corporal, por la mayor alteración orgánica que causa; y así algunas veces nos domina sin dejarnos descanso.

El dolor espiritual del alma o tristeza es tanto mayor cuanto el mal que contrista o el bien perdido es mayor y cuanto el entendimiento del doliente conoce mejor el mal que le afecta y más repugna éste a su voluntad; causa por la cual es mayor la tristeza espiritual por la pérdida del bien sobrenatural que por la pérdida del bien natural. La suma tristeza, por tanto, será la pérdida del sumo bien sobrenatural, que es la bienaventuranza, pérdida irremediable causada por culpa propia. Tal es la tristeza de los condenados.

CUESTION 39

(In quatuor articulos divisa)

De bonitate et malitia tristitiae seu doloris

De la bondad y malicia de la tristeza o dolor

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiae (cf. q.35 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum omnis tristitia sit malum.

Secundo: utrum possit esse bonum honestum.

Tertio: utrum possit esse bonum utile.

Quarto: utrum dolor corporis sit summum malum.

Corresponde tratar ahora de la bondad y malicia de la tristeza o dolor, y acerca de esto se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si toda tristeza es mala.

Segunda: si puede ser un bien honesto.

Tercera: si puede ser un bien útil.

Cuarta: si el dolor del cuerpo es el sumo mal.

---

[15] I-2 q.39 a.4 c.
[16] Cf. *De malo* q.1 a.5.
[17] I-2 q.35 a.7.
[18] I-2 q.39 a.4 ad 2.

ARTICULO 1

Utrum omnis tristitia sit mala [a]

Si toda tristeza es mala

Dificultades. Parece que toda tristeza es mala.

1. Dice San Gregorio Niseno: "Toda tristeza es un mal por su misma naturaleza". Pero lo que es naturalmente malo lo es siempre y en cualquier parte. Luego toda tristeza es mala.

2. Aquello que todos rehuyen, aun los virtuosos, es malo. Pero todos, incluso los virtuosos, rehuyen la tristeza, pues, como dice el Filósofo, "aunque el prudente no busque deleitarse, desea, sin embargo, no entristecerse". Luego la tristeza es un mal.

3. Así como el mal temporal es el objeto y causa del dolor corporal, así el mal espiritual es el objeto y causa de la tristeza espiritual. Pero todo dolor corporal es un mal del cuerpo. Luego toda tristeza espiritual es un mal del alma.

Por otra parte, la tristeza del mal contraría a la delectación del mal. Pero la delectación del mal es mala; por lo que, en reprobación de algunos, se dice en la Escritura que "se alegran cuando hacen el mal". Luego la tristeza del mal es buena.

Respuesta. Una cosa se dice buena o mala de dos maneras. Una, absolutamente y en sí misma; y en este sentido toda tristeza es un mal, pues la inquietud del apetito del hombre por el mal presente tiene carácter de mal, puesto que impide su reposo en el bien.

La segunda hipotéticamente, supuesta otra cosa anterior, cual se dice ser un bien la vergüenza, su-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod omnis tristitia sit mala.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus [1]: "Omnis tristitia malum est, sui ipsius natura." Sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Praeterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi: quia, ut dicitur in VII "Ethic." [2], etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari". Ergo tristitia est malum.

3. Praeterea, sicut malum corporale est obiectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est obiectum et causa tristitiae spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animae.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala: unde in detestationem quorundam dicitur Prov. 2,14, quod "laetantur cum malefecerint". Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum quod, aliquid esse bonum vel malum, potest dici dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se. Et sic omnis tristitia est quoddam malum: hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum, ex suppositione

---

[a] *Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª1 ad 3; 4 d.49 q.3 a.4 q.ª2.

[1] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688.

[2] C.11 n.4 (BK 1152b15); S.TH., lect.11.

alterius: sicut verecundia dicitur esse bonum, ex suppositione alicuius turpis commissi, ut dicitur in IV "Ethic."[2]. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo praesenti tristetur vel doleat. Quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans: et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita praesentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc et quod Augustinus dicit, VIII "Super Gen. ad litt."[4]: "Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum: nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in poena."—Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum iudicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, iudicatur voluntarium, ut dicitur in III "Ethic."[3], et supra habitum est (q.6 a.6).

puesta una acción torpe cometida, como dice el Filósofo. Así, pues, supuesto algo contristable o doloroso, es propio de la bondad entristecerse o dolerse del mal presente; pues lo contrario supondría o no sentirlo o no estimarlo incompatible, y tanto lo uno como lo otro es notoriamente malo. Por lo tanto, pertenece a la bondad el que, supuesta la presencia del mal, se siga la tristeza o el dolor. Y esto expresa San Agustín cuando dice: "Es todavía un bien el que duela el bien perdido, porque, si no hubiese quedado algún bien en la naturaleza, de ningún bien perdido habría dolor en la pena". Pero, como las locuciones morales se refieren a lo singular, cuyas son las operaciones, lo que es hipotéticamente bueno debe juzgarse tal, así como lo que es hipotéticamente voluntario se considera que lo es, como dice el Filósofo y anteriormente se dejó expuesto.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis: non autem ex parte sentientis et repudiantis malum.—Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum: sed sensum et refutationem mali non fugiunt.—Et sic etiam dicendum est de dolore corporali: nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae.

Soluciones. 1. San Gregorio Niseno habla de la tristeza en cuanto al mal que contrista, no por parte del que experimenta el mal y le rechaza. Y aun bajo este concepto eluden todos la tristeza, en cuanto huyen del mal, aunque no rehuyan el sentimiento ni la repulsión del mal. Lo propio debe decirse también del dolor corporal, pues el sentimiento y la repulsa del mal corporal son una prueba de la bondad de la naturaleza.

Unde patet responsio ad secundum et tertium.

2-3. Y por lo expuesto quedan resueltas la segunda y la tercera dificultad.

---

[3] C.9 n.7 (Bk 1128b30); S.Th., lect.17
[4] C.14: ML 34,385.
[5] C.1 n.6 (Bk 1110a18).

ARTICULO 2

Utrum tristitia possit esse bonum honestum "

Si la tristeza puede ser un bien honesto

Dificultades. Parece que la tristeza no tiene razón de bien honesto.

1. Lo que conduce a los infiernos es contrario a lo honesto. Pero, como dice San Agustín, "Jacob parece tuvo temor de que la demasiada tristeza le perturbase de tal modo que no fuese al descanso de los bienaventurados, sino al infierno de los pecadores". Luego la tristeza no tiene razón de bien honesto.

2. El bien honesto es laudable y meritorio. Pero la tristeza disminuye la razón de alabanza y mérito: pues dice el Apóstol: "Cada uno haga según se ha propuesto en su corazón, no con tristeza ni por necesidad". Luego la tristeza no es un bien honesto.

3. Como dice San Agustín, "la tristeza proviene de las cosas que acontecen contra nuestra voluntad". Mas no querer las que acontecen actualmente, es tener voluntad contraria a la ordenación divina, a cuya providencia está sometido todo cuanto sucede. Luego, como la conformidad de la voluntad humana con la divina pertenece a la rectitud de la voluntad, según quedó dicho, parece que la tristeza es contraria a la rectitud de la voluntad, y, por lo tanto, no tiene razón de bien honesto.

Por otra parte, todo lo que merece el premio de la vida eterna tiene razón de bien honesto. Y tal es la tristeza, según se lee en el Evangelio: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados". Luego la tristeza es un bien honesto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti.

1. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed sicut dicit Augustinus, XII "Super Gen. ad litt." [6], "Iacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum". Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Praeterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti: dicit enim Apostolus, II ad Cor. 9,7: "Unusquisque prout destinavit in cordo suo, non ex tristitia aut ex necessitate." Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, XIV "De civ. Dei" [7], "tristitia est de his quae, nobis nolentibus, accidunt". Sed non velle ea quae praesentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinae, cuius providentiae subiacent omnia quae aguntur. Ergo, cum conformitas humanae voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra (q.19 a.9) dictum est; videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis. Et sic non habet rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur praemium vitae aeternae, habet rationem honesti. Sed tristitia est huiusmodi, ut patet per id quod dicitur Mt. 5,5: "Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur." Ergo tristitia est bonum honestum.

---

[a] Infra q.59 a.3; 3 q.15 a.6 ad 2.3; q.46 a.6 ad 2.

[6] C.33: ML 34,482.

[7] C.15: ML 41,424.

Respondeo dicendum quod, secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim (a.1) quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali. Quae quidem duo in dolore corporali, attestantur bonitati naturae, ex qua provenit quod sensus sentit, et natura refugit laesivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia, cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis; et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae regulari debent secundum regulam rationis, quae est radix boni honesti. Quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus. Et ideo recedit a ratione boni honesti.

Ad secundum dicendum quod, sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quae detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quae detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti: sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum quod aliqua praeternaturaliter eveniunt, quae non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata. Unde voluntas repugnans peccanto existenti vel in se vel in alio non discordat a voluntate Dei.— Mala vero poenalia praeternaturaliter contingunt, etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit: sed solum quod non contranitatur ordini divinae iustitiae, ut supra dictum est (q.19 a.10).

Respuesta. Por lo mismo que la tristeza es un bien, puede ser un bien honesto. Hemos dicho que la tristeza es un bien en cuanto que se conoce y se rechaza el mal, lo que prueba en el dolor corporal la bondad de la naturaleza, de la cual proviene que el sentido sienta y la naturaleza repela el objeto que produce dolor. Respecto a la tristeza interior, el conocimiento del mal resulta algunas veces del recto juicio de la razón, y su repulsión, de la voluntad bien dispuesta, que detesta el mal. Mas todo bien honesto tiene origen en este doble principio, a saber, la rectitud de la razón y de la voluntad. Luego es evidente que la tristeza puede tener razón de bien honesto.

Soluciones. 1. Todas las pasiones del alma deben ser reguladas por la razón, raíz del bien honesto, cuya regla la traspasa la tristeza inmoderada, de la que habla San Agustín; la cual, por tanto, se aleja de la razón de bien honesto.

2. Así como la tristeza por el mal procede de la voluntad y de la razón recta, que lo detestan, así también la tristeza por el bien proviene de la razón y de la voluntad perversa, que detestan el bien; y, por tanto, a esa tristeza no se la alaba ni merece como bien honesto; por ejemplo, cuando alguno da limosna con tristeza.

3. Algunas cosas que suceden actualmente, como el pecado, no son queridas por Dios, sino permitidas. Por consiguiente, la voluntad, rechazando el pecado existente en sí o en otro, no está en desacuerdo con la voluntad de Dios. En cambio, los males penales se dan actualmente como castigos, queriéndolos incluso Dios; si bien para la rectitud de la voluntad no es requisito necesario que el hombre los quiera en sí mismos, sino únicamente que no contrario el orden de la justicia divina, conforme se ha dicho anteriormente.

ARTICULO 3

Utrum tristitia possit esse bonum utile [a]

Si la tristeza puede ser un bien útil

Dificultades. Parece que la tristeza no puede ser un bien útil.

1. Pues se dice en la Escritura: "A muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella".

2. La elección se hace de aquello que es útil para algún fin. Pero la tristeza no es elegible, pues "una cosa se debe elegir preferentemente sin tristeza que con ella", como dice el Filósofo. Luego la tristeza no es un bien útil.

3. "Todo ser existe en razón de su operación", como dice el Filósofo. Mas "la tristeza impide la operación", dice también el Estagirita. Luego la tristeza no tiene razón de bien útil.

Por otra parte, el sabio no busca sino lo útil. Pero, según se lee en la Escritura, "el corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el corazón de los necios, donde hay alegría". Luego la tristeza es útil.

Respuesta. Del mal presente brotan dos movimientos apetitivos. El primero consiste en que el apetito es contrariado por el mal presente, y bajo este concepto la tristeza no tiene utilidad, puesto que lo presente no puede no serlo.

El segundo brota en el apetito para rehuir o repeler el mal que contrista; y en cuanto a éste es útil la tristeza si tal mal debe evitarse. Pues se debe huir de una cosa por dos motivos. Uno, por razón de la cosa misma, que es contraria al bien, cual el pecado; y así la tristeza del

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile.

1. Dicitur enim Eccli. 30,25: "Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa."

2. Praeterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis: quinimmo "idem sine tristitia, quam cum tristitia, est magis eligendum", ut dicitur in III "Topic." [8]. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Praeterea, "omnis res est propter suam operationem", ut dicitur in II "De caelo" [9]. Sed "tristitia impedit operationem", ut dicitur in X "Ethic." [10]. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quaerit nisi utilia. Sed sicut dicitur Eccle. 7,5, "cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi laetitia". Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum quod ex malo praesenti insurgit duplex appetitivus motus. Unus quidem est quod appetitus contrariatur malo praesenti. Et ex ista parte tristitia no habet utilitatem: quia id quod est praesens, non potest non esse praesens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum vel repellendum malum contristans. Et quantum ad hoc, tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo, propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum;

---

[a] 3 q.46 a.6 ad 2.

[8] C.2 n.16 (BK 117b30).
[9] C.3 n.1 (BK 286a8); S.Th., lect.4.
[10] C.5 n.5 (BK 1175b17); S.Th., lect.7.

sicut peccatum. Et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc, quod homo fugiat peccatum: sicut Apostolus dicit, II ad Cor. 7,9: "Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam." — Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhaeret el per amorem, vel etiam ex hoc praecipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus. Et secundum hoc, tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis: sicut dicitur Eccle. 7,3: "Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii: in illa enim finis cunctorum admonetur hominum".

Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. Nam ipsum malum secundum se fugiendum est: ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quaerantur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quae animum absorbet. Huiusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est (q.37 a.2).

Ad secundum dicendum quod, sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam. Et quantum ad hoc, tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum quod tristitia de operatione aliqua, impedit operationem: sed tristitia de cessatione operationis, facit avidius operari.

pecado es útil para que el hombre le evite, conforme dice el Apóstol: "Me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia".—Se debe huir de una cosa, en segundo lugar, no porque sea mala en sí misma ,sino por ser ocasión del mal, ya porque el hombre se adhiere a ella con excesivo amor, o bien porque a causa de ella se lanza hacia algo malo, como se ve en los bienes temporales. Y en este sentido la tristeza de los bienes temporales puede ser útil, como dice la Escritura: "Mejor es ir a casa en luto que a casa en fiesta; en aquélla se recuerda el fin de todos los hombres".

Por eso la tristeza respecto de todo mal digno de evitarse es útil, pues tiene una doble causa de huída, puesto que el mal debe huirse por sí mismo, y de la tristeza todos huyen, como todos apetecen el bien y la delectación en el bien. Por tanto, así como la delectación en el bien hace que se le busque con avidez, así la tristeza del mal que se huya de éste con más vehemencia.

Soluciones. 1. Ese texto se refiere a la tristeza inmoderada, que absorbe el ánimo, porque ésta paraliza el ánimo e impide que huya del mal, como anteriormente se ha dicho.

2. Así como todo lo elegible se hace menos elegible por causa de la tristeza, igualmente todo lo que debe huirse se torna más repulsivo a causa de ella; y por esto último la tristeza es útil.

3. La tristeza por una operación la impide, pero la tristeza por cesación de la operación mueve a obrar con más avidez.

ARTICULO 4

Utrum dolor corporis sit summum malum

Si el dolor del cuerpo es el sumo mal

Dificultades. Parece que la tristeza es el sumo mal.

1. A lo "óptimo se opone lo pésimo", como dice el Filósofo. Pero una delectación es lo óptimo, a saber, la que corresponde a la felicidad. Luego alguna tristeza es el sumo mal.

2. La bienaventuranza es el sumo bien del hombre, porque es su fin último. Pero la bienaventuranza consiste en que el hombre "tenga cuanto quiera y nada malo quiera", como anteriormente se ha dicho. Luego el sumo bien del hombre es el cumplimiento de su misma voluntad. Pero la tristeza consiste en que acontece algo contra la voluntad, como consta por San Agustín. Luego la tristeza es el sumo mal del hombre.

3. San Agustín argumenta de esta manera: "De dos partes estamos compuestos: de alma y cuerpo, de las cuales la más vil es el cuerpo. Y el sumo bien es lo mejor de la porción excelente, y el sumo mal lo peor de la porción inferior; y es lo mejor en el ánimo la sabiduría, y lo pésimo en el cuerpo el dolor. Por tanto, el sumo bien del hombre es la sabiduría, y el sumo mal los padecimientos corporales".

Por otra parte, la culpa es mayor mal que la pena, como en la Primera Parte se ha visto. Pero la tristeza o dolor pertenece a la pena del pecado, como el gozar de las cosas mudables es el mal de la culpa. Pues dice San Agustín: "¿Qué es

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod tristitia sit summum malum.

1. "Optimo" enim "opponitur pessimum", ut dicitur in VIII "Ethic." [11]. Sed quaedam delectatio est optimum, quae scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis: quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo "habeat quidquid velit, et nihil mali velit", ut supra [12] dictum est. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, XIV "De civ. Dei" [13]. Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Praeterea, Augustinus sic argumentatur in "Solliloq." [14]: "Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior corpus est. Summum autem bonum est melioris partis optimum: summum autem malum, pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia: in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere: summum malum dolere."

Sed contra, culpa est magis malum quam poena, ut in Primo (q.48 a.6) habitum est. Sed tristitia seu dolor pertinet ad poenam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpae. Dicit enim Augustinus, in libro "De vera religione" [15]: "Quis est

---

[11] C.10 n.2 (BK 1160b9); S.TH., lect.10.
[12] Q.3 a.4 arg.5; q.5 a.8 arg.3.
[13] C.6.15: ML 41,409.424.
[14] C.12: ML 32,881.
[15] C.12: ML 34,132.

dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? Et hoc est totum quod dicitur malum, idest peccatum, et poena peccati." Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est vere malum: aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia quae est de vero malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non iudicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiae: scilicet iudicium verum de bono et malo; et ordo debitus voluntatis approbantis bonum et recusantis malum. Et sic patet quod in doloro vel tristitia est aliquod bonum, per cuius privationem poterat fieri deterius. Sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum, eo modo quo supra dictum est (q.34 a.3); tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum. Et propter hoc, tristitia vel dolor non potest esse summum malum: quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum quod pejus est quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum el dolor del alma sino carecer de las cosas mudables de que se disfrutaba o se esperaba disfrutar? Y a esto se reduce igualmente lo que llamamos mal: pecado y pena del pecado". Luego la tristeza o dolor no es el sumo mal del hombre.

Respuesta. Es imposible que ninguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre; porque toda tristeza o dolor recae, o sobre lo que es verdadero mal, o sobre algún mal aparente, que es verdadero bien. Ahora bien, el dolor o tristeza acerca de un mal verdadero no puede ser el sumo mal, pues hay algo peor que esto, como es el no juzgar malo aquello que verdaderamente lo es, o también el no rechazarlo; al paso que la tristeza o dolor sobre un mal aparente, que es un bien verdadero, no puede ser el sumo mal, porque sería peor todavía separarse por completo del verdadero bien. Luego es imposible que alguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre.

Soluciones. 1. Dos son los bienes comunes a la delectación y a la tristeza, a saber: el juicio verdadero del bien y del mal y el debido orden de la voluntad, que aprueba el bien y rehusa el mal. Y así es claro que en el dolor o tristeza hay algún bien, de cuya privación pueda resultar un mal peor; aunque no en toda delectación haya un mal, de cuyo alejamiento resulte un bien mejor. Luego alguna delectación puede ser el sumo bien del hombre del modo que anteriormente se ha dicho; mas la tristeza no puede ser el sumo mal del hombre.

2. La repugnancia misma de la voluntad al mal es un bien, por cuya razón la tristeza o dolor no puede ser el sumo mal, ya que tiene alguna mezcla de bien.

3. Peor es lo que daña a una cosa mejor que lo que daña a otra no tan buena. Y se dice malo "por-

que daña", como escribe San Agustín. De ahí que sea mayor el mal del alma que el del cuerpo, y que no sea eficaz el razonamiento aducido por San Agustín, no como sentir suyo, sino de otro.

autem dicitur "quia nocet", ut dicit Augustinus in "Enchirid." [16]. Unde maius malum est quod est malum animae, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio, quam Augustinus inducit non ex sensu suo, sed ex sensu alterius [17].

[16] C.12: ML 40,237; cf. *De morib. Eccl. Cath.* l.2 c.3: ML 32,1346.
[17] Scilicet CORNELII CELSI (cf. AUGUST., l.c., nt.14).

INTRODUCCION A LA CUESTION 40

DE LA ESPERANZA Y LA DESESPERACION

En esta cuestión inicia Santo Tomás la consideración de las pasiones del apetito irascible en especial, y en primer lugar el estudio de la primera combinación de pasiones que se establece en este apetito, examinando : *a)* la esperanza en sí misma (a.1-3) ; *b)* la desesperación (a.4) ; *c)* las causas propias de la esperanza y la desesperación (a.5-6), y *d)* los efectos propios de ambas pasiones (a.7-8).

Probablemente *spes* viene del antiguo *specere*, aumentativo del verbo *spicere;* esto es, mirar reiteradamente, pues los que esperan suelen mirar atentamente a la persona de la cual esperan recibir algo o al lugar de donde les puede venir el socorro.

1. La esperanza se contrapone al temor, porque así como éste es expectación de un mal futuro, la esperanza lo es de un bien futuro ; se contrapone también a la desesperación, que es «tristeza sin ninguna expectación de cosas mejores» [1] ; a la alegría, por último, que es de un bien presente ; y, en cambio, se asemeja al deseo y a la libido, conforme dicen San Ambrosio y San Agustín [2], que en esto siguen a Virgilio y Cicerón, que llama a la esperanza en ocasiones *cupiditas* y *libido* [3], pues importan una firme y vehemente apetición de lo que aun no se tiene, al igual que la esperanza.

La esperanza y la desesperación son respecto del deseo como lo propio respecto de lo común o como la especie respecto del género, tanto objetiva como subjetivamente, en cuanto suponen el deseo y le añaden algo [4]. Objetivamente, por cuanto el deseo es de cualquier bien [5], mientras que la esperanza es propiamente del bien arduo o difícil ; y también porque el deseo es del bien en absoluto, mientras que la esperanza es del bien en cuanto posible de conseguir [6]. Subjetivamente, porque el deseo implica un simple movimiento del apetito hacia la consecución de un bien futuro, mientras la esperanza implica su *erección;* y, además, porque el simple deseo puede estar condicionado e indeterminado, mientras que la esperanza propiamente dicha es siempre absoluta y firme, determinada y cierta, condiciones que responden a las de su objeto ; pues por lo mismo que el objeto de la esperanza es arduo o *alto*, se requiere por parte del sujeto la *erección* del ánimo para conseguirlo ; y porque se estima posible de alcanzar, la esperanza se dirige a él con un movimiento determinado y cierto, sin titubeo ni duda [7].

---

[1] CICERÓN, *Tuscull. quaest.* l.4 c.8 y 37.
[2] *De civ. Dei* l.14 c.7 n.2.
[3] CICERÓN, *Tuscull. quaest.* l.4 c.7 y 9.
[4] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.5 q.ª2 ; 1-2 q.40 a.1 ad 3.
[5] Cf. 1-2 q.67 a.4 ad 3.
[6] *De spe* a.1 c.
[7] Cf. 1-2 q.2 a.1 ; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 1 ; q.2 a.2 ; q.1 a.1.

2. Siendo su objeto propio el bien arduo o difícil sensitivo, la pasión de la esperanza es acto de la potencia apetitiva irascible. Por ello difiere de los otros movimientos del apetito respecto del mal, como el odio y la aversión, la tristeza y el temor, la audacia y la ira; y también de los movimientos del apetito que se refieren al bien en absoluto, como el amor, el deseo y la delectación; y conviene con la desesperación. Pero, por cuanto la desesperación renuncia a la adquisición del bien difícil por parecerle imposible de alcanzar, y la esperanza es un impulso de tendencia hacia él, estimando posible y cierta su consecución, difieren específicamente «como lo posible de lo imposible» [8]. La razón de posible e imposible, como diferencias de lo arduo y difícil, subdistingue últimamente y determina específicamente el objeto del apetito irascible.

Así, pues, podemos definir la esperanza como pasión del apetito irascible que sigue al bien sensible futuro, arduo y posible de conseguir [9].

La aprehensión que precede a este movimiento del apetito presentándole su objeto propio como posible, es la que imprime a la esperanza el *orden* en su movimiento y la *certeza* de su propósito, *complementándola* y *determinándola* en su razón formal de esperanza [10], como primera pasión del apetito irascible. «Toda pasión—escribe Santo Tomás—de cuya razón es el movimiento al bien con la circunstancia de dificultad, está en el irascible; y del mismo apetito son todas aquellas (pasiones) que implican el bien o mal con determinación de una *cuantidad*... Ahora bien, la esperanza implica un movimiento del apetito a un bien *conmensurado* al apetente; pues no es de un bien tan grande al cual de ningún modo pueda llegar, ni tampoco de uno tan pequeño que por nada se tenga, sino de aquel que es posible tener y, sin embargo, es *difícil de* alcanzar, por lo cual se dice arduo. De donde aparece que la esperanza, en cuanto pasión, está en el irascible» [11].

3. De lo anteriormente expuesto se deduce la división de la esperanza en *sensitiva*, que es pasión del apetito irascible, y *espiritual*, que es acto de la voluntad o del apetito sensitivo en cuanto está bajo la voluntad. Esta esperanza espiritual puede ser o meramente moral—la *fiducia* o *fidentia*—, que se reduce a la magnanimidad y se encuentra como en sujeto en el apetito irascible en cuanto está bajo la razón y la voluntad; o es *estrictamente teológica*, es decir, tiene a Dios mismo por objeto y está como en sujeto en la misma voluntad en cuanto tal [12].

Estas distinciones se fundan en el propio objeto de la esperanza, según prueba Santo Tomás. «Respecto del bien arduo y proporcionado a la naturaleza *sensitiva*, la inclinación del apetito sensitivo causa la esperanza que es *pasión*; en cambio, respecto del bien arduo proporcionado a la naturaleza *intelectiva*, la inclinación de ésta produce la esperanza que es acto de la voluntad. Pero, puesto que hay un bien arduo que excede la facultad de la naturaleza, al cual el hombre puede llegar por la gracia, a saber, el mismo Dios en cuanto es nuestra bienaventuranza, conviene que por un don gratuito añadido a la naturaleza se produzca la inclinación hacia aquel bien arduo superior: ese don es el hábito de la esperanza; y puesto que tiene como objeto al mismo Dios, conviene que sea virtud *teológica*» [13].

---

[8] 1-2 q.40 a.1 ad 3.
[9] Ibid., a.2 c.
[10] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 c.
[11] Ibid., q.1 a.2 c.
[12] 2-2 q.17 a.5 ad 4; q.125 a.6.
[13] *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.2 c; cf. ad 4.

4. La *desesperación,* como su mismo nombre indica, es la pasión opuesta a la esperanza. La esperanza contraría al temor y a la desesperación, pero de diverso modo. Al temor le contraría tanto por razón del objeto terminativo—la esperanza es del bien y el temor del mal—cuanto por razón del movimiento—de tendencia en la esperanza, de retraimiento en el temor—. La esperanza y la desesperación sólo se contrarían por razón del movimiento y no de su término, pues tanto una como otra se ordenan al bien : la esperanza, a modo de impulso ; la desesperación, a modo de repulsa. *Materialmente,* por tanto, y *extensivamente* es mayor la oposición entre la esperanza y el temor que entre la esperanza y la desesperación ; pero *formal e intensivamente* es mucho mayor la oposición entre éstas. «La desesperación—dice Santo Tomás—no importa la sola privación de esperanza, sino una repulsa positiva de la cosa deseada, por estimarla imposible de alcanzar» [14]. Esta dificultad insuperable puede provenir de un mal que impida la consecución del bien de la esperanza, o de la propia debilidad, o, por último y principalmente, de la misma alteza y eminencia del bien que se persigue.

De todo lo dicho se desprende que la desesperación es un movimiento del apetito irascible que se aparta del bien futuro y arduo estimado como imposible de conseguir.

5. Santo Tomás se pregunta en el artículo quinto si la *experiencia es causa de la esperanza.* La experiencia constituye como un hábito de la mente y una habilidad en el cuerpo, que como tal aumenta y perfecciona la potencia a que pertenece y la confiere el poder obrar pronta, fácil, deleitable y uniformemente. La experiencia, por eso, confiere al que espera un mejor dominio de los medios por los que se puede conseguir la cosa esperada, como también una mayor fuerza y facilidad para utilizarlos. Pues, como muy bien dice Santo Tomás, «para las cosas singulares la experiencia parece ser una *fortaleza,* pues en todo negocio obra audazmente y sin temor el que es experto» [15]. Por eso se constituye como causa dispositiva interior de la esperanza.

La abundancia de recursos aumenta exteriormente la potencia del sujeto en orden a superar los obstáculos que se interponen a la consecución del bien, y, por lo mismo, fomenta la esperanza. La inexperiencia puede también causar la esperanza, en cuanto impide la justa apreciación de las dificultades reales, ya sea aminorando la alteza del objeto, ya supervalorando el poder con que se pretende conseguirlo. Causa por la que los jóvenes y los necios suelen ambicionar las dignidades y oficios más difíciles, no atendiendo más que a las apariencias exteriores [16]. La constitución fisiológica de la juventud, naturalmente vigorosa y dinámica, en estado de crecimiento, le hace poner sus miras en lo futuro y grande, y por esto los jóvenes suelen ser animosos y buenos para la esperanza. El estado de embriaguez presta un aparente vigor corporal y enciende la euforia y el optimismo en el corazón, haciendo olvidar los peligros y dificultades y creando un estado propenso a la esperanza.

Estas causas, sin embargo, son muy débiles e ineficaces para fundamentar la verdadera esperanza, pues no acrecientan la potencia verdadera del sujeto. Por eso los jóvenes, los ebrios y necios son prontos para esperar y agredir ; pero su esperanza rápidamente se disipa ante las dificultades que surgen, no estando muy dispuestos para resistir. Por el

---

[14] 1-2 q.40 a.4 ad 3.
[15] *In Ethic.* 3 lect.16 n.567.
[16] Cf. *In Ethic.* 3 lect.17 n.567-581.

contrario, la edad viril es muy apta para la verdadera esperanza y fuerte en la lucha [17].

6. Efecto interior de la esperanza humana es el amor, tanto de la cosa esperada como de la persona que nos ayuda a conseguirla. La esperanza aumenta el amor, en cuanto que aumenta la intensidad del deseo, que por razón de la dificultad y trabajo experimentado hace estimar más la cosa esperada; pues «lo difícil o arduo añade cierta razón especial de bondad, a saber, una *preciosidad*, por lo mismo que no se obtiene con facilidad; por eso se dice de todo lo *raro* que es *caro*» [18].

El efecto exterior de la esperanza está en aumentar y ayudar la propia operación del que espera en cuanto que espera, tanto respecto de la especificación o por parte del objeto como respecto del ejercicio o por parte del sujeto. Lo primero, porque, siendo el objeto de la esperanza lo arduo y al mismo tiempo posible de conseguir, su misma dificultad provoca la erección e intensidad y la atención del que espera; al mismo tiempo que su posibilidad aviva el impulso a fin de que se alcance efectivamente la cosa esperada. Lo segundo, porque la esperanza causa y aumenta tanto el amor que agudiza la operación del amante como su delectación, motivada por una como anticipación e incoación de su posesión [19]; y ya sabemos que la delectación aumenta y perfecciona la operación [20]. Por eso los que esperan suelen tener una vida interior y exterior muy intensas, como anhelando con todo el corazón y todas sus fuerzas el bien esperado.

La desesperación humana causa los efectos contrarios. En lugar del amor causa el odio; pues por lo mismo que la cosa esperada se estima imposible de alcanzar, parece que se desvalora en su condición de buena, y, además, los impedimentos para conseguirla la transforman de hecho, haciéndola abominable. La desesperación provoca también decaimiento del ánimo y la huída o renuncia del bien esperado. Sin embargo, por razón de este mismo odio puede el desesperado impugnar el bien con objeto de impedir que otros le consigan; pues la desesperación suele provocar la envidia, lo que la hace muy peligrosa, principalmente en la lucha o en la guerra, en la que los desesperados se juegan el todo por el todo.

CUESTION 40

(In octo articulos divisa)

De passionibus irascibilis. Et primo, de spe et desperatione

De las pasiones del irascible. Y en primer lugar de la esperanza y la desesperación

Siguiendo el orden establecido, viene ahora el estudio de las pasiones del irascible; y en primer lugar, de la esperanza y la desesperación; después, del temor y la audacia, y, por

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis (cf. q.26 introd.); et primo, de spe et desperatione; secundo, de timore et audacia (q.41); tertio, de ira (q.46).

---

[17] 1-2 q.40 a.6 ad 1 et 2.
[18] *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2 ad 1.
[19] Cf. 1-2 q.32 a.3.
[20] Cf. 1-2 q.33 a.4.

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.

Secundo: utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio: utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto: utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto: utrum causa spei sit experientia.

Sexto: utrum in iuvenibus et ebriosis spes abundet.

Septimo: de ordine spei ad amorem.

Octavo: utrum spes conferat ad operationem.

Acerca de la esperanza y la desesperación se han de averiguar ocho cosas:

Primera: si la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo.

Segunda: si la esperanza reside en la potencia aprehensiva o en la apetitiva.

Tercera: si la esperanza se da en los animales.

Cuarta: si la desesperación es contraria a la esperanza.

Quinta: si la experiencia es causa de la esperanza.

Sexta: si rebosa la esperanza en los jóvenes y los ebrios.

Séptima: del orden de la esperanza al amor.

Octava: si la esperanza lleva a la operación.

ARTICULO 1

Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas [a]

Si la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo

Ad primum sic procedítur. Videtur quod spes sit idem quod desiderium sive cupiditas.

1. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum (q.25 a.4). Sed Augustinus, enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV "De civ. Dei" [1]. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Praeterea, passiones differunt secundum obiecta. Sed idem est obiectum spei, et cupiditatis sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra: Id quod per accidens se habet ad obiectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum fu-

Dificultades. Parece que la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo.

1. La esperanza se considera como una de las cuatro principales pasiones. Pero San Agustín, al enumerarlas, pone el deseo en el lugar de la esperanza. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

2. Las pasiones se diferencian por sus objetos. Pero el objeto de la esperanza y del anhelo o deseo es el mismo, a saber, el bien futuro. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

3. Si se dice que la esperanza añade al deseo la posibilidad de conseguir el bien futuro, se replica: Lo que es accidental al objeto no varía la especie de la pasión. Pero el ser posible es accidental al bien futuro,

---

[a] Supra q.25 a.1; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3 q.ª2; *De verit.* q.4 a.1; *Compend. theol.* p.2 c.7.

[1] C.3: ML 41,406.

que es el objeto del anhelo o deseo y de la esperanza. Luego la esperanza no es pasión de especie diferente al deseo o ansia.

Por otra parte, las pasiones de potencias diversas difieren específicamente. Pero la esperanza está en el irascible, y el deseo y anhelo en el concupiscible. Luego la esperanza difiere específicamente del deseo o anhelo.

Respuesta. La especie de la pasión se determina por su objeto, y en el objeto de la esperanza deben tenerse en cuenta cuatro condiciones. Primera, que sea un bien; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien, y en esto difiere del temor, cuyo objeto es el mal.—Segunda, que sea futuro, porque la esperanza no se refiere al bien presente ya poseído; y en esto se diferencia del gozo, que se refiere al bien presente.—Tercera, que sea algo arduo y de difícil adquisición, pues de nadie se dice que espera una cosa mínima y que está en su poder conseguir inmediatamente; y en esto difiere la esperanza del deseo o anhelo, que se refiere al bien futuro en absoluto, y por lo mismo pertenece al concupiscible, mientras la esperanza al irascible.—Cuarta, que ese objeto arduo sea posible de obtener, porque nadie espera lo que en manera alguna puede conseguir; y en esto difiere la esperanza de la desesperación.

Así, pues, es evidente que la esperanza difiere del deseo, como difieren las pasiones del apetito irascible de las del concupiscible. Y, además, la esperanza presupone el deseo, como todas las pasiones del irascible presuponen las del concupiscible, conforme se ha dicho.

Soluciones. 1. San Agustín coloca el deseo en lugar de la esperanza, en atención a que ambas miran al bien futuro, y porque el bien que no es arduo se reputa como nada;

turum, quod est obiectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversae passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate.

Respondeo dicendum quod species passionis ex obiecto consideratur. Circa obiectum autem spei quatuor conditiones attenduntur. *Primo quidem*, quod *sit bonum*: non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono. Et per hoc differt spes a *timore*, qui est de malo.—Secundo, ut sit futurum: non enim spes est de praesenti iam habito. Et per hoc differt spes a gaudio, quod est de bono praesenti.—Tertio, requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim *aliquis dicitur aliquid sperare* minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat. Et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quae est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem.—Quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci: non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest. Et secundum hoc differt spes a desperatione.

Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis. Et propter hoc, spes praesupponit desiderium: sicut et omnes passiones irascibilis praesuponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (q.25 a.1).

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utrumque respicit bonum futurum: et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur; ut

sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est bonum futurum absolute: sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod obiectum spei non tantum addit possibilitatem super obiectum desiderii, sed etiam arduitatem: quae ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quae respicit arduum, ut in Primo[2] dictum est.—Possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad obiectum appetitivae virtutis. Nam appetitus est principium motionis: nihil autem movetur ad aliquid nisi sub ratione possibilis; *nullus enim movetur ad id quod* existimat impossibile adipisci. Et propter hoc, spes differt a desperatione *secundum differentiam* possibilis et impossibilis.

de modo que el deseo parezca tender principalmente al bien arduo, al cual tiende también la esperanza.

2. El objeto de la esperanza no es el bien futuro en absoluto, sino en cuanto arduo y difícil de obtener, según lo dicho.

3. El objeto de la esperanza no solamente añade la posibilidad sobre el objeto del deseo, sino también la dificultad, lo que sitúa a la esperanza en una potencia distinta, la irascible, que mira a lo arduo, como en la Primera Parte se ha dicho.—Además, lo posible y lo imposible no son totalmente accidentales al objeto de la potencia apetitiva, puesto que el apetito es el principio del movimiento, y nadie se mueve hacia una cosa sino en cuanto la concebida posible, pues ninguno se mueve a lo que juzga imposible conseguir. Por esto la esperanza difiere de la desesperación, según la diferencia entre lo posible y lo imposible.

ARTICULO 2

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva[1]

Si la esperanza reside en la potencia aprehensiva o en la apetitiva

Ad secundum sic procedituf. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam.

1. Spes enim videtur esse expectatio quaedam: dicit enim Apostolus, Rom. 8,25: "Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus". Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est "exspectare". Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Praeterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia: unde et sperantes "confidentes" vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et spera-

Dificultades. Parece que la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

1. La esperanza parece ser una cierta expectación, pues dice el Apóstol: "Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos". Pero la expectación parece pertenecer a la potencia cognoscitiva, de la cual es propio "esperar con atención". Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

2. Lo mismo es, al parecer, la esperanza que la confianza, por lo que a los que esperan llamamos "confiados", como usando indistinta-

[1] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1; q.2 a.2.

[2] Q.81 a.2; cf. supra q.23 a.1.

niente las palabras confiar y esperar. Pero la confianza, así como la fe, parece pertenecer a la potencia cognoscitiva. Luego también la esperanza.

3. La certeza es una propiedad de la potencia cognoscitiva. Pero la certeza se atribuye a la esperanza. Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

re. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Praeterea, certitudo est proprietas cognitivae virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Por otra parte, la esperanza tiene por objeto el bien, como se ha dicho; y el bien, considerado como tal, no es objeto de la potencia cognoscitiva, sino de la apetitiva. Luego la esperanza no pertenece a la potencia cognoscitiva, sino a la apetitiva.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est (a.1). Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est obiectum cognitivae, sed appetitivae virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respuesta. Implicando la esperanza una inclinación del apetito hacia el bien, pertenece evidentemente a la potencia apetitiva; pues el movimiento hacia las cosas compete propiamente al apetito; mientras que la acción de la virtud cognoscitiva se perfecciona, no por el movimiento del sujeto que conoce hacia las cosas, sino más bien en cuanto que las cosas conocidas se hallan en quien las conoce. Pero, puesto que la potencia cognoscitiva mueve a la apetitiva, representándola su objeto, según los diversos conceptos del objeto aprehendido surgen diversos movimientos en la potencia apetitiva. Distintos movimientos producen en el apetito la aprehensión del bien y del mal, e igualmente diverso movimiento brota de la aprehensión de lo presente y lo futuro, de lo absoluto y lo arduo y de lo posible y lo imposible. Según esto, pues, la esperanza es el movimiento de la potencia apetitiva que resulta de la aprehensión del bien futuro, arduo y posible de obtener, o sea, la inclinación del apetito hacia tal objeto.

Respondeo dicendum quod, cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifesto pertinet ad appetitivam virtutem: motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum. Actio vero virtutis cognitivae perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repraesentando ei suum obiectum; secundum diversas rationes obiecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali: et similiter alius motus ex apprehensione praesentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc, spes est motus appetitivae virtutis consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum.

Soluciones. 1. Como la esperanza mira al bien posible, surge en el hombre un doble movimiento de esperanza según los dos modos de

Ad primum ergo dicendum quod, quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter

est el aliquid possibile: scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquid sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum. Sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienae: ut dicatur "exspectare" quasi "ex allo spectare", inquantum scilicet vis apprehensiva praecedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat: secundum illud Eccli. 51,10: "Respiciens eram ad adiutorium hominum". Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio, propter inspectionem virtutis cognitivae praecedentem.

serle algo posible, a saber: por su propia virtud o por virtud de otro. Por tanto, de lo que se espera conseguir por virtud propia no se dice tener expectación, sino esperanza tan sólo; pues el esperar con atención se dice propiamente de lo que se espera por el auxilio de otro, como si "expectación" se dijera por "esperar de otro", es decir, en cuanto que el acto precedente de la potencia aprehensiva no mira únicamente al bien que se pretende obtener, sino también a aquello por cuya virtud espera conseguirlo, conforme a las palabras del Eclesiástico: "Miraba buscando socorro humano". De ahí que el movimiento de la esperanza se llame algunas veces expectación, a causa de la previa inspección por parte de la potencia cognoscitiva.

Ad secundum dicendum quod illud quod homo desiderat, et aestimat se posse adipisci, credit se adepturum: et ex tali fide in cognitiva praecedente, motus sequens in appetitu fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione praecedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivae.

2. Lo que el hombre desea y juzga poder obtener por sí, cree que lo obtendrá; y de esta fe que brota en la facultad cognoscitiva, toma el movimiento del apetito que le sigue su nombre de confianza; pues al movimiento apetitivo le da nombre el conocimiento precedente, como al efecto la causa más conocida; siendo cierto que mejor conoce la potencia aprehensiva su propio acto que el acto de la apetitiva.

Ad tertium dicendum quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis: sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum. Et hoc propter infallibilitatem quam habet ex certitudine cognitionis quae praecedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

3. La certeza se atribuye no sólo al movimiento del apetito sensitivo, sino también al del apetito natural, a la manera que se dice que la piedra tiende con certeza hacia abajo; y esto a consecuencia de la infalibilidad que se tiene por la certidumbre del conocimiento que precede al movimiento del apetito sensitivo o incluso natural.

ARTICULO 3

Utrum spes sit in brutis animalibus [a]

Si la esperanza se da en los animales

Dificultades. Parece que la esperanza no se da en los animales.

1. La esperanza se refiere al bien futuro, como dice el Damasceno. Pero conocer las cosas futuras no es propio de los animales, que sólo tienen conocimiento sensitivo, del cual no son objeto las cosas futuras. Luego no se da la esperanza en los animales.

2. El objeto de la esperanza es el bien posible de obtener. Pero lo posible y lo imposible son diferencias de lo verdadero y lo falso, que sólo se dan en la mente, como dice el Filósofo. Luego la esperanza no existe en los animales, que carecen de inteligencia.

3. San Agustín dice que "los animales se mueven por lo que ven". Pero la esperanza no versa sobre lo que se ve, "porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?", dice el Apóstol. Luego la esperanza no se da en los animales irracionales.

Por otra parte, la esperanza es pasión del irascible, y éste existe en los animales. Luego también la esperanza.

Respuesta. Las pasiones interiores de los animales pueden ser conocidas por sus movimientos exteriores, a través de los cuales se aprecia la existencia en ellos de la esperanza. En efecto, si un perro descubre una liebre o el gavilán un pájaro demasiado distantes, no se mueven hacia ellos, como no esperando alcanzarlos; pero, si se hallan próximos, lánzanse como en

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes.

1. **Spes enim est de futuro bono, ut Damascenus dicit** [b]. **Sed cognoscere futurum non pertinet ad animalia bruta, quae habent solum cognitionem sensitivam, quae non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.**

2. **Praeterea, obiectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quaedam differentiae veri et falsi, quae solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI "Metaphys."** [c] **Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.**

3. **Praeterea, Augustinus dicit, "Super Gen. ad litt."** [d], **quod "animalia moventur visis". Sed spes non est de eo quod videtur: "nam quod videt quis, quid sperat?" ut dicitur Rom. 8,24. Ergo spes non est in brutis animalibus.**

Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

Respondeo dicendum quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam quasi non sperans se eam posse adipisci: si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra [e] **dictum est, ap-**

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.1.
[b] *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929.
[c] L.5 c.4 n.1 (Bk 1027b27); S.Th., l.6 lect.4.
[d] L.9 c.14: ML 34,402.
[e] Q.1 a.2; q.26 a.1; q.35 a.1

petitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conluncti: sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

la esperanza de apresarlos. Porque, como ya hemos dicho, el apetito sensitivo de los animales, e incluso el apetito natural de los seres insensibles, sigue a la aprehensión de algún entendimiento, como también el apetito de la naturaleza intelectiva, que se denomina voluntad; con esta diferencia, que la voluntad es movida por la aprehensión de un entendimiento que le está unido, mientras el movimiento del apetito natural sigue a la aprehensión del entendimiento que instituyó la naturaleza y no le está unido; e igualmente el apetito sensitivo de los animales, que obran también por un cierto instinto natural. De ahí que en las obras de los irracionales y de otros seres naturales se eche de ver un proceso similar al de las obras de arte. Y de este modo se da en los animales irracionales la esperanza y desesperación.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. Huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.

Ad secundum dicendum quod obiectum spei non est possibile, prout est quaedam differentia veri: sic enim consequitur habitudinem praedicati ad subiectum. Sed obiectum spei est possibile quod dicitur secundum aliquam potentiam. Sic enim distinguitur possibile in V "Metaphys." [1]: scilicet in duo possibilia praedicta.

Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

Soluciones. 1. Aunque los animales irracionales no conocen lo futuro, sin embargo, por su instinto natural se mueven hacia algo futuro como si lo previesen; pues este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevé las cosas futuras.

2. El objeto de la esperanza no es lo posible en cuanto diferencia de lo verdadero, porque en tal concepto va anejo a la relación del predicado con el sujeto; sino que es lo posible considerado en orden a una potencia. Esta doble clase de lo posible ya fué establecida por el Filósofo.

3. Aunque lo futuro no cae bajo los ojos, no obstante, por lo que actualmente ve el animal, se mueve su apetito a perseguir o eludir algo futuro.

[1] L.4 c.12 n.9 (Bk 1019b30); S.Th., l.5 lect.14.

ARTICULO 4

Utrum spei contrarietur desperatio [a]

Si la desesperación es contraria a la esperanza

Dificultades. Parece que la desesperación no es contraria a la esperanza.

1. "A una cosa única es contraria solamente otra", como dice el Filósofo. Pero el temor es contrario a la esperanza. Luego no lo es la desesperación.

2. Los contrarios parece se refieren al mismo objeto. Pero la esperanza y la desesperación no se refieren al mismo objeto, porque la esperanza se refiere al bien, y la desesperación a un mal que impide la consecución del bien. Luego la esperanza no es contraria a la desesperación.

3. A un movimiento es contrario el movimiento opuesto, en tanto que el reposo se opone al movimiento como privación. Pero la desesperación más bien parece implicar inmovilidad que movimiento. Luego no es contraria a la esperanza, que implica un movimiento de tendencia hacia el bien esperado.

Por otra parte, la desesperación se llama así por contraposición a la esperanza.

Respuesta. Como antes se ha dicho, hay dos clases de contrariedad en los movimientos. Una, por acercamiento a términos opuestos, y tal contrariedad sólo se encuentra en las pasiones del concupiscible, como sucede con el amor y el odio. Otra, por aproximación y desvío respecto de un mismo término, y ésta se halla en las pasiones del irascible, como quedó dicho. Ahora bien, el objeto de la esperanza, que es el bien arduo, tiene algo de atractivo, en cuan-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod desperatio non sit contraria spei.

1. "Uni" enim "unum est contrarium", ut dicitur in X "Metaphys." [b]. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Praeterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Praeterea, motui contrariatur motus: quies vero opponitur motui ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quae importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.23 a.2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas. Una secundum accessum ad contrarios terminos: et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur. Alio modo, per accessum et per recessum respectu eiusdem termini: et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra (l.c.) dictum est. Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem ra-

---

[a] Supra q.23 a.2; infra q.45 a.1 ad 2; *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3.

[b] L.9 c.5 n.1 (Bk 1055b30); S.Th., l.10 lect.7.

tionem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi: et sic tendit in ipsum spes, quae importat quendam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in III "Ethic." [9], "cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt". Et sic respicit hoc obiectum desperatio. Undo importat motum cuiusdam recessus. Et propter hoc, contrariatur spei sicut recessus accessui.

to se considera posible de conseguir; y así se ordena a él la esperanza, la cual implica una cierta aproximación. Pero, en cuanto se le considera imposible de adquirir, tiene carácter repulsivo, porque, como dice el Filósofo, "al encontrarse con algo imposible, los hombres se apartan". Y así es como la desesperación considera este objeto, por lo cual importa cierto movimiento de desvío; y en este concepto es contraria a la esperanza, como el retroceder al acercamiento.

Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali: haec enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis. Sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus.

Soluciones. 1. El temor es opuesto a la esperanza en cuanto a la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal, estableciéndose esta contrariedad en las pasiones del irascible en cuanto que se derivan de las pasiones del concupiscible. Pero la desesperación es opuesta a la esperanza solamente en cuanto a la contrariedad de acercamiento y retroceso.

Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali: sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi. Potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

2. La desesperación no mira al mal como tal, aunque incidentalmente algunas veces se refiera a él en cuanto imposibilita la consecución de algún bien, ya que puede provenir la desesperación exclusivamente del exceso del bien.

Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solam privationem spei; sed importat quendam recessum a re desiderata, propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio praesupponit desiderium, sicut et spes: de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus. Et propter hoc etiam, utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

3. La desesperación no implica la sola privación de la esperanza, sino además cierto alejamiento de la cosa deseada, por estimarse imposible su consecución. De modo que la desesperación, como también la esperanza, presupone el deseo; pues de aquello que no está al alcance de nuestro deseo, ni tenemos esperanza ni desesperación; y, por lo mismo, ambas se refieren al bien accesible al deseo.

---

[9] C.3 n.13 (Bk 1112b24); S.Th., lect.8.

ARTICULO 5

Utrum causa spei sit experientia [a]

Si la experiencia es causa de la esperanza

Dificultades. Parece que la experiencia no es causa de la esperanza.

1. La experiencia pertenece a la potencia cognoscitiva; y así dice el Filósofo que "la virtud intelectual ha menester experiencia y tiempo". Mas la esperanza no reside en la potencia cognoscitiva, sino en la apetitiva, como hemos dicho. Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

2. Dice el Filósofo que "los viejos difícilmente tienen esperanza, a causa de su experiencia"; de donde parece inferirse que la experiencia es causa de la falta de esperanza. Pero los opuestos no tienen la misma causa. Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

3. Afirma el Filósofo que "hablar algo de todo sin excluir ninguna cosa es en ocasiones señal de necedad". Mas el que el hombre lo intente todo parece demostrar grande esperanza, mientras la necedad proviene de la inexperiencia. Luego es ésta, más bien que la experiencia, causa de la esperanza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "algunos tienen firme esperanza por haber vencido a muchos y en muchas ocasiones", lo cual proviene de la experiencia. Luego ésta es causa de la esperanza.

Respuesta. Según lo antes dicho, el bien futuro, arduo y posible de adquirirse, es el objeto de la esperanza. Por tanto, una cosa puede ser causa de la esperanza, ya por

Ad quintum sic procedítur. Videtur quod experientia non sit causa spei.

1. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet: unde Philosophus dicit, in II "Ethic." [10], quod "virtus intellectualis indiget experimento et tempore". Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (a.2). Ergo experientia non est causa spei.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [11] quod "senes sunt difficilis spei, propter experientiam": ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Praeterea, Philosophus dicit in II "De caelo" [12], quod "de omnibus enuntiare aliquid, et nihil praetermittere, quandoque est signum stultitiae". Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur: stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [13], quod aliqui sunt bonae spei, propter multoties et multos vicisse": quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, spei obiectum est bonum futurum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel

---

[a] Infra q.42 a.5 ad 1; q.45 a.3.

[10] C.1 n.1 (Bk 1103a16); S.Th., lect.1.
[11] C.13 n.11 (Bk 1390a4).
[12] C.5 n.2 (Bk 287b28); S.Th., lect.7
[13] C.8 n.13 (Bk 1117a10); S.Th., lect.17.

quia facit homini aliquid esse possibile: vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiae, fortitudo, et, inter cetera, etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit, in libro "De re militari" (c.1): "Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit".

Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile. Et hoc modo et doctrina, et persuasio quaelibet potest esse causa spei. Et sic etiam experientia est causa spei: inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest etiam esse causa defectus spei. Quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis: causa autem defectus spei, uno modo. Et propter hoc, magis dicere possumus eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam; sed etiam causat quendam habitum, propter consuetudinem, qui facit operationem facilliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile. Et sic causat spem.

Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis "multa evenerunt in deterius".

hacerle posible al hombre algo, ya porque le inspira la idea de que lo es. Del mismo modo es causa de esperanza todo lo que aumenta el poder del hombre, como las riquezas, la fortaleza y, entre otras cosas, también la experiencia, puesto que por ella adquiere el hombre la facultad de ejecutar algo con facilidad, de donde brota la esperanza. Por lo cual dice Vegecio: "Nadie teme hacer lo que confía haber aprendido bien".

Del segundo modo es causa de esperanza todo lo que inspira a uno la idea de que algo le es posible. Y así, tanto la instrucción como cualquier género de persuasión puede ser causa de esperanza. Y de este modo también la experiencia es causa de la esperanza, a saber, en cuanto por ella juzga posible el hombre algo que antes reputaba imposible.—Pero de este modo puede también la experiencia ser causa de la falta de esperanza. Porque, de igual manera que la experiencia le muestra al hombre como posible algo que antes creía imposible, así también le hace conocer como imposible lo que antes no juzgaba serlo.

Así, pues, la experiencia es causa de la esperanza de dos modos, y sólo de uno es causa de la falta de ella. Podemos, por tanto, decir que es más propiamente causa de la esperanza.

Soluciones. 1. En el orden de la práctica, la experiencia no sólo comunica ciencia, sino también cierto hábito debido a la costumbre, que facilita la operación. Además, la misma virtud intelectual contribuye a facilitar la operación, pues demuestra ser algo posible. Y de este modo causa la esperanza.

2. En los ancianos hay defecto de esperanza por causa de la experiencia, en cuanto ésta les muestra su imposibilidad. Por eso, en el mismo lugar se añade que "muchas cosas les sucedieron en su daño".

3. La necedad y la inexperiencia pueden ser incidentalmente causa de esperanza, a saber, descartando la ciencia por la cual se juzga con verdad que algo no es posible. Luego la inexperiencia es causa de la esperanza por la misma razón que la experiencia es causa de la falta de ella.

Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam per quam vere existimatur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULO 6

Utrum in iuvenibus et in ebriosis abundet spes [2]

Si rebosa la esperanza en los jóvenes y los ebrios

Dificultades. Parece que la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

1. La esperanza lleva en sí una como certidumbre y firmeza, por lo cual la compara el Apóstol a una áncora. Pero los jóvenes y los ebrios carecen de firmeza, pues su ánimo es fácilmente voluble. Luego la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

2. Lo que aumenta el poder es la principal causa de esperanza, como queda dicho. Pero la juventud y la embriaguez implican cierta debilidad. Luego no son causa de la esperanza.

3. La experiencia es causa de esperanza, como se ha dicho. Pero a los jóvenes les falta experiencia. Luego la juventud no es causa de esperanza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "los ebrios tienen buena esperanza". Y en otro lugar, que "los jóvenes tienen buena esperanza".

Respuesta. La juventud es causa de esperanza por tres razones, como dice el Filósofo, que pueden tomarse de las tres condiciones del bien que es objeto de la esperanza, el cual es futuro, arduo y posible,

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iuventus et ebrietas non sint causa spei.

1. Spes enim importat quandam certitudinem et firmitatem: unde ad Heb. 6,19, spes comparatur ancorae. Sed iuvenes et ebrii deficiunt a firmitate: habent enim animum de facili mutabilem. Ergo iuventus et ebrietas non est causa spei.

2. Praeterea, ea quae augent potestatem, maxime sunt causa spei, ut supra (a.5) dictum est. Sed iuventus et ebrietas quandam infirmitatem habent adiunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Praeterea, experientia est causa spei, ut dictum est (a.5). Sed iuvenibus experientia deficit. Ergo iuventus non est causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [14], quod "inebriati sunt bene sperantes". Et in II "Rhetoric." [15] dicitur quod "iuvenes sunt bonae spei".

Respondeo dicendum quod iuventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II "Rhetoric." (l.c.). Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est futurum, et

---

[2] Infra q.45 a.3.

[14] C.8 n.14 (Bk 1117a14); S.Th., lect.17.

[15] C.12 n.8 (Bk 1389a19).

arduum, et possibile, ut dictum est (a.1). Iuvenes enim multum habent de futuro, et parum de praeterito. Et ideo, quia memoria est praeteriti, spes autem futuri; parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe.—Iuvenes etiam, propter caliditatem naturae, habent multos spiritus: et ita in eis cor ampliatur. Ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat. Et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei.—Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes, propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonae spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis: scilicet calditas et multiplicatio spirituum, propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. — Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonae spei.

Ad primum ergo dicendum quod in iuvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum aestimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod iuvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem: sed secundum eorum existimationem, habent potestatem; quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (a.5 ad 3).

conforme se ha dicho. En efecto, los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado; y, por tanto, puesto que la memoria se refiere a lo pasado y la esperanza a lo futuro, tienen poco en la memoria y viven mucho de la esperanza.—Los jóvenes también, a causa del ardor de la naturaleza, tienen muchos "espíritus", dilatándoseles el corazón; y, como de esta expansión del corazón nace la tendencia a lo difícil, los jóvenes son animosos y esperanzados.—Por otra parte, también los que no han sufrido repulsa ni encontrado obstáculos en sus proyectos, creen fácilmente en la posibilidad de alcanzar una cosa; y de ahí que los jóvenes, a causa de su inexperiencia de los obstáculos y las deficiencias, fácilmente estimen posible una cosa, y, por lo tanto, sean buenos para la esperanza.

En los ebrios se dan también dos de estas condiciones, a saber, el ardor y la abundancia de los "espíritus", a causa del vino, a lo que se añade la falta de consideración de los peligros y deficiencias. Y por esta misma razón, todos los necios y no razonadores lo intentan todo y tienen mucha esperanza.

Soluciones. 1. Los jóvenes y los ebrios, aunque no tengan en realidad firmeza, la tienen en su propia estimación, pues creen firmemente conseguir lo que esperan.

2. De la misma manera, aunque los jóvenes y los ebrios son débiles en realidad, mas en su opinión son poderosos, porque no conocen sus defectos.

3. No sólo la experiencia, sino también la inexperiencia es en cierto modo causa de esperanza, como se ha dicho.

ARTICULO 7

Utrum spes sit causa amoris [a]

Si la esperanza es causa del amor

Dificultades. Parece que la esperanza no es causa del amor.

1. Porque, según San Agustín, "la primera de las afecciones del alma es el amor". Pero la esperanza es una afección del alma. Luego el amor precede a la esperanza, la cual, por consiguiente, no causa el amor.

2. El deseo precede a la esperanza. Pero el deseo es causado por el amor, como quedó dicho. Luego también la esperanza sigue al amor y, en consecuencia, no lo produce.

3. La esperanza causa delectación, según lo dicho anteriormente. Pero la delectación recae sobre el bien que se ama. Luego el amor precede a la esperanza.

Por otra parte, a propósito de estas palabras: "Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob", dice la Glosa: "esto es, la fe a la esperanza, la esperanza a la caridad". Mas la caridad es amor. Luego el amor es causado por la esperanza.

Respuesta. La esperanza puede referirse a dos cosas. Como a su objeto, se refiere al bien esperado. Mas, como el bien esperado es lo arduo posible, y se nos hace algunas veces posible, no por nosotros mismos, sino mediante otros, por eso la esperanza se refiere también a aquel por quien una cosa se nos hace posible.

Así, pues, en cuanto la esperanza mira al bien que espera, es causada por el amor, pues no hay esperanza sino del bien deseado y amado.—Pero, en cuanto la esperanza se refiere a aquel por quien se nos hace posible algo, el amor es causado por la espe-

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes non sit causa amoris.

1. Quia secundum Augustinum, XIV "De civ. Dei" [16], prima affectionum animae est amor. Sed spes est quaedam affectio animae. Amor ergo praecedit spem. Non ergo spes causat amorem.

2. Praeterea, desiderium praecedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est (q.25 a.2; q.28 a.6 ad 2). Ergo etiam spes sequitur amorem. Non ergo causat ipsum.

3. Praeterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est (q.32 a.3). Sed delectatio non est nisi de bono amato. Ergo amor praecedit spem.

Sed contra est quod Mt. 1 2, super illud, "Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Iacob", dicit Glossa (Interl.): "Idest fides spem, spes caritatem". Caritas autem est amor. Ergo amor causatur a spe.

Respondeo dicendum quod spes duo respicere potest. Respicit enim sicut obiectum, bonum speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile; aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.—Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. In hoc enim quod per aliquem speramus

---

[a] Supra q.27 a.4 ad 3; infra q.62 a.4 ad 3; 2-2 q.17 a.8; *De virtut.* q.4 a.3.

[16] C.7 ML 41,410.

nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum: et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo, nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso. Unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor eius causatur ex spe quam de eo habemus.

ranza, y no viceversa; pues, por lo mismo que esperamos nos puedan sobrevenir unos bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacia un bien nuestro, y de esta manera comenzamos a amarle. Ahora bien, por el hecho de amar a alguien no esperamos nada de él a no ser incidentalmente, esto es, en cuanto creemos que nosotros somos también amados por él. Por consiguiente, el que alguien nos ame hace que nosotros esperemos en él; pero el amor a él es causado por la esperanza que en él tenemos.

Et per haec patet responsio ad obiecta.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 8

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat

Si la esperanza lleva a la operación o más bien la impide

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod spes non adiuvet operationem, sed magis impediat.

1. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quae impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Praeterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (q.37 a.3). Sed spes quandoque causat tristitiam: dicitur enim Prov. 13,12: "Spes quae differtur, affligit animam". Ergo spes impedit operationem.

3. Praeterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est (a.4). Sed desperatio, maxime in rebus bellicis, adiuvat operationem: dicitur enim II Reg. 2,20, quod "periculosa res est desperatio". Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur I ad Cor. 9,10, quod "qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi". Et eadem ratio est in omnibus aliis.

Dificultades. Parece que la esperanza no ayuda, antes impide la operación.

1. La seguridad pertenece a la esperanza. Pero la seguridad produce negligencia, lo que impide la operación. Luego la esperanza impide la operación.

2. La tristeza impide la operación, como antes quedó dicho. Pero la esperanza causa algunas veces tristeza, pues se dice en la Escritura: "La esperanza que se dilata aflige el alma". Luego la esperanza impide la operación.

3. La desesperación es contraria a la esperanza, como queda dicho. Pero la desesperación ayuda a la operación, principalmente en los combates; y así se dice que la "desesperación es cosa peligrosa". Luego la esperanza produce el efecto contrario, impidiendo la operación.

Por otra parte, dice el Apóstol que "el que ara debe arar con la esperanza de percibir los frutos". E igual razón vale para todo lo demás.

Respuesta. Es propio de la esperanza ayudar a la operación, activándola; y esto por dos conceptos. Primero, por razón de su objeto, que es el bien arduo posible; pues la apreciación de lo arduo excita la atención, y la idea de lo posible aviva el esfuerzo, siguiéndose de aquí que el hombre opera intensamente a causa de la esperanza.—Segundo, por razón de su efecto; pues la esperanza, como antes se ha dicho, causa deleite, el cual ayuda a la operación. La esperanza, por consiguiente, ayuda a la operación.

Soluciones. 1. La esperanza tiende a conseguir el bien, y la seguridad a evitar el mal. Por tanto, la seguridad más parece oponerse al temor que ser propia de la esperanza.—Y, sin embargo, la seguridad no causa negligencia sino en cuanto disminuye la apreciación de lo arduo, con lo cual se disminuye también la razón de esperanza; porque aquellas cosas en que el hombre no tiene impedimento alguno, no se consideran ya como arduas.

2. La esperanza causa de suyo delectación, y sólo incidentalmente tristeza, como se ha dicho.

3. La desesperación en la guerra se hace peligrosa a causa de alguna esperanza que le está unida; pues los que desesperan de la huída, se acobardan en cuanto a huir, pero esperan vengar su muerte. Y así, a causa de esta esperanza, pelean más encarnizadamente, por lo que se hacen más peligrosos a sus enemigos.

Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adiuvet operationem, intendendo ipsam. Et hoc ex dnobus. Primo quidem, ex ratione suí obiecti, quod est bonum arduum possibile. Existimatio enim ardui excitat attentionem: existimatio vero possibilis non retardat conatum. Unde sequitur quod homo intente operetur propter spem. — Secundo vero, ex ratione sui effectus. Spes enim, ut supra (q.32 a.3) dictum est, causat delectationem: quae adiuvat operationem, ut supra dictum est (q.33 a.4). Unde spes operationem adluvat.

Ad primum ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere.—Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui: in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum quod spes per se causat delectationem: sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est (q.32 a.3 ad 2).

Ad tertium dicendum quod desperatio in bello fit periculosa, propter aliquam spem adiunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare. Et ideo ex hac spe acrius pugnant: unde periculosi hostibus fiunt.

INTRODUCCION A LA CUESTION 41

DEL TEMOR

La segunda combinación de las pasiones del apetito irascible se refiere al mal, y comprende el temor y la audacia ; el temor, como movimiento de alejamiento, y la audacia, como movimiento de tendencia. El temor es naturalmente anterior a la audacia, pues, respecto del mal, primero es el movimiento de retroceso que el de acercamiento.

Santo Tomás examina acerca del temor los tres puntos siguientes : *a)* el temor en sí mismo considerado (q.41) ; *b)* su causa, tanto en orden a la especificación o por parte del objeto (q.42) como en orden al ejercicio o por parte del sujeto o del agente (q.43) ; *c)* su efecto (q.44). En la cuestión presente, sobre el temor en sí mismo considerado, estudia : primero, la naturaleza o esencia, determinando tanto el género próximo (a.1) como su última diferencia (a.2) ; después, la división esencial, tanto en géneros (a.3) como en especies (a.4).

El temor, en sus variadísimos efectos psicológicos, ha sido designado con numerosos vocablos, más o menos homónimos, por Cicerón, Varrón y San Isidoro, cuyas diferencias pueden resumirse en el siguiente cuadro :

I. Considerado en sí mismo :
   a) actual = temor ;
   b) habitual = timidez

II. Considerado en sus efectos :
   a) en el ánimo : conturbación ;
   b) en el cuerpo : terror ;
      en la cabeza : horror ;
      en el rostro : ruboración = enrojecimiento, vergüenza = palidez ;
      en las extremidades : temblor, rigidez.

III. Por razón de
   a) la intensidad : pavor, terror = pánico ;
   b) la duración y la presencia inevitable : espanto.

1. Lo primero que hemos de decir sobre el temor es que le conviene la noción de pasión del alma en sentido estrictísimo, aunque menos que a la tristeza. Todas las condiciones que se requieren para que un movimiento sea pasional se encuentran cumulativamente en él, como se deduce claramente de la consideración de su propio objeto, que es el mal sensible aprehendido como futuro y arduo o difícilmente resistible. Siendo, por tanto, el objeto del temor el mal sensitivo aprehendido, el temor tiene que ser necesariamente acto o movimiento de la potencia apetitiva sensitiva, pues el mal y el bien son objeto del apetito. Además, siendo un mal

arduo o difícilmente evitable y resistible, dice un exceso a modo de daño respecto del apetito, pues como mal daña, y como grande excede o supera al apetito y le impone cierta violencia. Sin embargo, porque es tan sólo un mal futuro, daña menos y nueve menos en su línea de superación del apetito que el mal presente y actual, propio de la tristeza. La noción de pasión del alma, por tanto, le conviene estrictísimamente al temor, aunque no en el grado y con la propiedad que a la tristeza.

Se puede así definir el temor : pasión del apetito irascible que se aleja del mal sensible futuro y arduo, al que apenas puede resistir. Se diferencia, por lo mismo, claramente de la desesperación y la tristeza, por cuanto esta última implica retraimiento respecto de un mal presente, que, por tanto, no tiene razón de arduo o difícil, y la desesperación implica un alejamiento del bien, no del mal.

2. Como en toda pasión, en el temor cabe una consideración psicológica y otra moral. De donde también su división puede ser psicológica y moral. *Psicológicamente hablando*, el temor puede ser doble : uno, meramente sensitivo o pasional—movimiento del apetito irascible— ; otro, racional o humano—acto o movimiento de la voluntad—. A su vez, el temor meramente sensitivo o pasional puede ser doble : natural y no-natural. *Natural* no en cuanto innato, como pueden ser el amor, el odio, el deseo y la aversión, y de algún modo también la esperanza, en cuanto se confunde con el deseo ; pues el temor, como la delectación y la tristeza, siempre ha de ser un acto elícito, y esto en un triple sentido : primero, porque para el temor se requiere siempre la aprehensión conjunta del propio objeto, y no basta la aprehensión separada, como basta para el deseo y sus contrarios : segundo, porque implica la razón de arduo o difícil, para la cual no basta la sola inclinación natural, que siempre es del bien o del mal en absoluto : y tercero, porque el temor implica especialmente un movimiento de alguna manera antinatural, pues la naturaleza inclina a repeler lo nocivo, a lo cual cede en algún modo el temor.

Es, pues, el temor *elícito* el que se dice natural y no-natural. Natural en un doble sentido: objetivo, porque es de un mal *natural*, esto es, opuesto al ser y a la integridad de la naturaleza, que naturalmente se ama (así, el temor natural de la muerte, de la mutilación y de la enfermedad) ; y *subjetivo*, porque resulta natural y necesariamente de la aprehensión de ese mal inminente natural ; causa por la que puede llamarse temor *instintivo*. Se dice no-natural también en ese doble sentido : *objetivo*, por cuanto se refiere a un mal que contradice no el *esse simpliciter* de la naturaleza, sino el *bene esse*, como es la carencia de cama para descansar y de zapatos para andar ; y *subjetivo*, porque no surge necesaria y naturalmente en el apetito sensitivo de la aprehensión de tal mal inminente.

3. El temor *espiritual* o plenamente *humano* se distingue en seis especies, que Santo Tomás tomó del Damasceno y éste recibió de Nemesio, quien a su vez las compiló de los filósofos estoicos. Son : *segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor seu terror* y *agonia*. De ellas trata el Doctor Angélico en el artículo cuarto.

4. *Moralmente*, el miedo humano puede distinguirse de dos modos : uno, filosóficamente o respecto de la propia razón regulante, en cuyo caso se divide en temor *moderado* y temor *inmoderado* ; otro, teológicamente o respecto de Dios, y así se divide en temor *humano* o *mundano* y *divino*, que a su vez se subdivide en *servil* y *filial*—casto o reverencial— ; y el servil, finalmente, en *puramente servil (serviliter servilem)* e *inicial* [1].

[1] Cf. 2-2 q.19.

CUESTION 41

(In quatuor articulos divisa)

De timore secundum se

Del temor considerado en sí mismo

Consequenter considerandum est, primo, de timore; et secundo, de audacia (cf. q.40 introd.).

Circa timorem consideranda sunt quatuor: primo, de ipso timore; secundo, de obiecto eius (q.42); tertio, de causa ipsius (q.43); quarto, de effectu (q.41).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum timor sit passio animae.

Secundo: utrum sit specialis passio.

Tertio: utrum sit aliquis timor naturalis.

Quarto: de speciebus timoris.

Conforme a lo dicho, hemos de tratar ahora, en primer lugar, del temor, y luego de la audacia.

En la consideración del temor se ha de tratar: primero, del temor en sí mismo; segundo, de su objeto; tercero, de su causa; cuarto, de su efecto.

Acerca de lo primero se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si el temor es una pasión del alma.

Segunda: si es una pasión especial.

Tercera: si hay algún temor natural.

Cuarta: de las especies de temor.

ARTICULO 1

Utrum timor sit passio animae

Si el temor es una pasión del alma

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non sit passio animae.

1. Dicit enim Damascenus, in libro III [1], quod "timor est virtus secundum systolen", idest contractionem, "essentiae desiderativa". Sed nulla virtus est passio, ut probatur in II "Ethic." [2]. Ergo timor non est passio.

2. Praeterea, omnis passio est effectus ex praesentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo praesenti, sed de futuro, ut Damascenus dicit in II libro [3]. Ergo timor non est passio.

3. Praeterea, omnis passio animae est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed prae-

Dificultades. Parece que el temor no es una pasión del alma.

1. Dice el Damasceno que "el temor es una virtud según la sístole —esto es, por contracción—apetitiva de la esencia". Pero ninguna virtud es pasión, como prueba el Filósofo. Luego el temor no es una pasión.

2. Toda pasión es un efecto que proviene de la presencia del agente. Pero el temor no tiene por objeto lo presente, sino lo futuro, como dice el Damasceno. Luego el temor no es una pasión.

3. Toda pasión del alma es un movimiento del apetito sensitivo que sigue a la aprehensión del sentido. Este, sin embargo, no aprehende lo futuro,

---

[1] *De fide orth.* c.23: MG 94,1088.
[2] C.5 n.3 (Bk 1105b28); S.Th., lect.5
[3] C.12: MG 94,929.

sino lo presente. Luego, teniendo el temor por objeto el mal futuro, parece que no es una pasión del alma.

Por otra parte, San Agustín enumera el temor entre las demás pasiones del alma.

Respuesta. Entre los otros movimientos del alma es el temor, después de la tristeza, quien tiene más carácter de pasión. Pues, como se ha dicho, a la naturaleza de la pasión pertenece, en primer lugar, el ser un movimiento de una virtud pasiva, a la cual se compara su objeto a manera de motor activo, por lo mismo que la pasión es efecto del agente; y de este modo también el sentir y entender se llaman pasiones. En segundo lugar, y más propiamente, se llama pasión al movimiento de una potencia apetitiva que tiene un órgano corporal y que se realiza con alguna alteración corporal. Y todavía con mucha más propiedad se llaman pasiones aquellos movimientos que implican algún daño.

Pero es evidente que el temor, por referirse al mal, pertenece a la potencia apetitiva, que mira directamente al bien y al mal; y es acto del apetitivo sensitivo, por cuanto se produce con cierta inmutación, esto es, con una "contracción", como dice el Damasceno; e implica también referencia al mal, en cuanto que éste obtiene en cierto modo la victoria sobre algún bien. Por consiguiente, le compete con toda verdad el concepto de pasión. — Después de la tristeza, sin embargo, que se refiere al mal presente; pues el temor mira al mal futuro, que no mueve tanto como el presente.

Soluciones. 1. La virtud denota cierto principio de acción, y por eso a los movimientos exteriores de la potencia apetitiva, en cuanto principios de los actos exteriores, se les llama virtudes. Sin embargo, el Fi-

sentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animae.

Sed contra est quod Augustinus, in XIV "De civ. Dei" [4], enumerat timorem inter alias animae passiones.

Respondeo dicendum quod, inter ceteros animae motus, post tristitiam, timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra (q.22) dictum est, ad rationem passionis primo quidem pertinet quod sit motus passivae virtutis, ad quam scilicet comparetur suum obiectum per modum activi moventis: eo quod passio est effectus agentis. Et per hunc modum, etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundo, magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali. Et adhuc proprissime illi motus passiones dicuntur, qui important aliquod nocumentum.

Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum; fit enim cum quadam transmutatione, scilicet "cum contractione", ut Damascenus dicit (l.c. nt.1). Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissime sibi competit ratio passionis.—Tamen post tristitiam, quae est de malo praesenti: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus nominat quoddam principium actionis: et ideo, inquantum interiores motus appetitivae virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Phi-

[4] C.5: ML 41,408.

losophus autem negat passionem esse virtutem quae est habitus.

Ad secundum dicendum quod, sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali praesentia agentis, ita passio animae provenit ex animali praesentia agentis, absque praesentia corporali vel reali: inquantum scilicet malum quod est futurum realiter, est praesens secundum apprehensionem animae.

Ad tertium dicendum quod sensus non apprehendit futurum: sed ex eo quod apprehendit praesens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

lósofo niega que la pasión sea una virtud, que es un hábito.

2. Así como la pasión de un cuerpo natural proviene de la presencia corporal del agente, así también la pasión del alma proviene de la presencia sensible del agente, sin la corporal o real; es decir, en cuanto que el mal, que es futuro en realidad, está presente por la aprehensión del alma.

3. El sentido no percibe lo futuro; pero, por lo mismo que percibe lo presente, el animal se mueve por natural instinto a esperar el bien futuro o temer el mal futuro.

ARTICULO 2

Utrum timor sit specialis passio

Si el temor es una pasión especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non sit specialis passio.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [5], quod "quem non exanimat metus, nec cupiditas eum vastat, nec aegritudo", idest tristitia, "macerat, nec ventilat gestiens et vana laetitia". Ex quo videtur quod, remoto timore, omnes aliae passiones removentur. Non ergo passio est specialis, sed generalis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VI "Ethic." [6], quod "ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio". Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quam fuga quaedam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Praeterea, si timor esset passio specialis, praecipue in

Dificultades. Parece que el temor no es una pasión especial.

1. Dice San Agustín: "Al que no desanima el miedo, ni le abrasa la codicia, ni le demacra la enfermedad (esto es, la tristeza), ni se inquieta por la alegría tumultuosa y vana". De donde parece que, quitando el temor, todas las demás pasiones desaparecen. Luego no es una pasión especial, sino general.

2. Dice el Filósofo que "la prosecución y la huída son en el apetito lo que la afirmación y la negación en la inteligencia". Pero la negación no es una cosa especial en la inteligencia, como tampoco la afirmación, sino más bien algo común a muchas cosas. Luego tampoco la huída en el apetito. Y no otra cosa es el temor, sino una cierta fuga del mal. Luego el temor no es una pasión especial.

3. Si el temor fuese pasión especial, existiría primordialmente en el

[5] Q.33: ML 40,23.
[6] C.2 n.2 (BK 1139a21); S.Th., lect.2

irascible. Mas el temor se da también en el concupiscible, pues dice el Filósofo que "el temor es cierta tristeza", y el Damasceno que "el temor es una virtud desiderativa". Y la tristeza y el deseo se dan en el concupiscible, como anteriormente se ha dicho. Luego no es una pasión especial, puesto que pertenece a diversas potencias.

irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili. Dicit enim Philosophus, in 1 "Rethoric." [7], quod "timor est tristitia quaedam": et Damascenus dicit [8] quod "timor est virtus desiderativa": tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (q.23 a.4). Non est ergo passio specialis: cum pertineat ad diversas potentias.

Por otra parte, el temor se distingue de las otras pasiones del alma, según prueba el Damasceno.

Sed contra est quod condividitur aliis passionibus animae, ut patet per Damascenum, in II libro [9].

Respuesta. Las pasiones del alma reciben su especie de los objetos; de ahí que sea pasión especial la que tiene objeto especial. Ahora bien, el temor, como la esperanza, tiene un objeto especial; pues, así como el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo, posible de conseguir, así el objeto del temor es el mal futuro difícil, al cual no puede resistirse. Y, por consiguiente, el temor es una pasión especial del alma.

Respondeo dicendum quod passiones animae recipiunt speciem ex obiectis. Unde specialis passio est quae habet speciale obiectum. Timor autem habet speciale obiectum, sicut et spes. Sicut enim obiectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci; ita obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae.

Soluciones. 1. Todas las pasiones del alma se derivan de un solo principio, a saber, del amor, en el que tienen recíproca conexión. Y en virtud de esta conexión, quitado el temor, desaparecen las demás pasiones del alma, no porque sea una pasión general.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animae derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem. Et ratione huius connexionis, remoto timore, removentur aliae passiones animae: non ideo quia sit passio generalis.

2. No toda huída por parte del apetito es temor, sino la huida respecto de algún objeto especial, como quedó dicho. Y, por tanto, aunque la huída sea una cosa general, sin embargo, el temor es una pasión especial.

Ad secundum dicendum quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali obiecto, ut dictum est (in c). Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

3. El temor de ningún modo se encuentra en el concupiscible, pues no se refiere al mal en absoluto, sino al que presenta una especial dificultad o arduidad que apenas se le puede resistir. Pero, como las pasiones del irascible se derivan de las del concupiscible y en ellas termi-

Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili: non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis et ad eas terminantur, ut supra dictum est

---

[7] C.5 n.1 (Bk 1382a21).
[8] *De fide orth.* l.3 c.23: MG 94,1088.
[9] C.12.15: MG 94,929.932.

(q.25 a.1); ideo timori attribuuntur ea quae sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum obiectum timoris est contristans, si praesens fuerit: unde et Philosophus dicit ibidem quod timor procedit "ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi". Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori (nt.8), quia, sicut spes oritur a desiderio boni, ita timor ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (q.25 a.2; q.29 a.2; q.36 a.2).

nan, según se ha dicho, por eso se atribuyen al temor las que pertenecen a la potencia concupiscible. Así se dice que el temor es tristeza, en cuanto el objeto del temor contrista si está presente; por lo cual dice el Filósofo que el "temor procede de la imagen de un mal futuro que destroza o contrista". De la misma manera también el Damasceno atribuye el deseo al temor, por cuanto. así como la esperanza se origina por el deseo del bien, así también el temor por la huída del mal, la cual proviene del deseo del bien, como consta de lo dicho antes.

ARTICULO 3

Utrum sit aliquis timor naturalis

Si hay algún temor natural

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor aliquis sit naturalis.

1. Dicit enim Damascenus, in III libro [10], quod "est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore".

2. Praeterea, timor ex amore oritur, ut dictum est (a.2 ad 1). Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom." [11]. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Praeterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est (q.40 a.4 ad 1). Sed est aliqua spes naturae: ut patet per id quod dicitur Rom. 4,18, de Abraham, quod "contra spem" naturae, "in spem" gratiae "credidit". Ergo etiam est aliquis timor naturae.

Dificultades. Parece que algún temor es natural.

1. Dice el Damasceno que "hay cierto temor natural en no querer el alma separarse del cuerpo".

2. El temor nace del amor, según lo dicho. Pero hay amor natural, como dice Dionisio. Luego también hay un temor natural.

3. El temor es opuesto a la esperanza, según quedó dicho. Pero hay una esperanza de la naturaleza, como se ve por lo que dice el Apóstol de Abrahán, que, "contra la esperanza" de la naturaleza, "creyó en la esperanza de la gracia". Luego hay también un temor de la naturaleza.

Sed contra, ea quae sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Por otra parte, las cosas que son naturales se hallan comúnmente en los seres animados e inanimados. Pero el temor no se halla en las cosas inanimadas. Luego el temor no es natural.

---

[10] *De fide orth.* c.23: MG 94,1088.
[11] § 15: MG 3,713; S.Th., lect.12.

Respuesta. Un movimiento se dice natural porque la naturaleza inclina a él; lo que sucede de dos modos. Uno, completándose un todo por la naturaleza sin operación alguna de virtud aprehensiva; como dirigirse hacia arriba es movimiento natural del fuego, y crecer lo es de los animales y de las plantas.—De otro modo, se dice natural un movimiento al que la naturaleza inclina, aunque no se perfeccione sino por aprehensión; puesto que, como antes se ha dicho, los movimientos de la virtud cognoscitiva y apetitiva se reducen a la naturaleza como a su primer principio, y, según este modo, en ocasiones se dicen naturales aun los actos mismos de la potencia aprehensiva, cuales son el entender, sentir y recordar, y también los del apetito animal.

Así es como puede decirse natural el temor, y se distingue del no natural por la diversidad del objeto. Pues hay, como dice el Filósofo, un temor del mal corruptivo, que la naturaleza esquiva por su natural deseo de ser, y a tal temor se dice natural. Hay, además, un temor del mal que contrista, el cual no ropugna a la naturaleza, sino al deseo del apetito; y este temor no es natural. Distinción análoga a la expuesta acerca del amor, la concupiscencia y la delectación natural y no natural.

Según la primera acepción de lo "natural", debe notarse que algunas pasiones del alma se dicen a veces naturales, como el amor, el deseo y la esperanza; pero otras no pueden decirse naturales, y la razón estriba en que el amor y el odio, el deseo y la aversión, implican una cierta inclinación a conseguir el bien y esquivar el mal, la cual pertenece, sin duda, también al apetito natural, y por eso hay un amor natural; y el deseo o la esperanza pueden decirse también en cierto modo de los seres naturales, que carecen de conocimien-

Respondeo dicendum quod alIquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quod totum perficitur a natura, absque aliqua operatione apprehensivae virtutis: sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum.—Alio modo dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra dictum est (q.10 a.1; q.17 a.9 ad 2), motus cognitivae et appetitivae virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum. Et per hunc modum, etiam ipsi actus apprehensivae virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis, quandoque dicuntur naturales.

Et per hunc modum potest dici timor naturalis. Et distinguitur a timore non naturali, secundum diversitatem obiecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II "Rhetoric." [12], timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi: et talis timor dicitur naturalis. Est iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus: et talis timor non est naturalis. Sicut etiam supra [13] amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale.

Sed secundum primam acceptionem "naturalis", sciendum est quod quaedam de passionibus animae quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes: alIae vero naturales dici non possunt. Et hoc ideo, quia amor et odium, desiderium et fuga, important inclinationem quandam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quae quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem. Et ideo est amor quidam naturalis: et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus.—

---

[12] C.5 n.1 (1Bκ 1382a22).
[13] Q.26 a.1; q.30 a.3; q.31 a.7.

Sed aliae passiones animae important quosdam motus ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis. Vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est (q.31 a.1.3; q.35 a.1) quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris; unde quae carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere. Aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis: puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem; et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo huiusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

to.—En cambio, las otras pasiones del alma implican ciertos movimientos para los cuales de modo alguno es suficiente la inclinación natural. Ya por serles propio a estas pasiones el sentido o el conocimiento, según quedó dicho que la aprehensión se requiere para que pueda haber delectación y dolor, no pudiendo, por consiguiente, decirse que los seres carentes de conocimiento se deleiten o se duelan; o ya porque los tales movimientos son contrarios a la razón misma de inclinación natural; así, la desesperación renuncia al bien a causa de una dificultad, y el temor desiste de combatir al mal contrario, a pesar de la inclinación natural a ello. Por eso, tales pasiones no se atribuyen de modo alguno a las cosas inanimadas.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 4

Utrum convenienter assignentur species timoris [a]

Si se asignan convenientemente las especies del temor

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter Damascenus [14] assignet sex species timoris: scilicet "segnitiem, eruboscentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam".

1. Ut enim Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (nt. 12), "timor est de malo contristativo". Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiae. Sunt autem quatuor species tristitiae, ut supra dictum est (q.35 a.8). Ergo solum debent esse quatuor species timoris, eis correspondentes.

2. Praeterea, illud quod in actu nostro consistit, nostrae potestati subiicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (a.2).

Dificultades. Parece que no está bien la división que el Damasceno hace en seis especies de temor, a saber: "pereza, rubor, vergüenza, admiración, estupor y congoja".

1. Como dice el Filósofo, "el temor procede de un mal que contrista", y, por tanto, las especies de temor deben corresponder a las especies de tristeza, que son las cuatro ya asignadas. Luego sólo debe haber cuatro especies de temor, correspondientes a ésas.

2. Lo que consiste en una acción nuestra, se halla sometido a nuestro poder. Pero el temor es de un mal que excede nuestro poder, según lo

---

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; d.34 q.2 a.1 q.ª2 ad 6; *De verit.* q.26 a.4 ad 7.

[14] *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,932.

dicho. Luego la flojedad y el rubor y la vergüenza, que atañen a nuestra operación, no deben considerarse especies del temor.

3. El temor es de algo futuro, según quedó dicho. Pero "la vergüenza proviene de un acto torpe ya cometido", como dice San Gregorio Niseno. Luego la vergüenza no es una especie de temor.

4. El temor no versa sino sobre el mal. Mas la admiración y el estupor provienen de lo grande e insólito, sea bueno o malo. Luego no son especies del temor.

5. Los filósofos se mueven por la admiración a inquirir la verdad, según dice Aristóteles. Pero el temor no mueve a inquirir, sino más bien a huir. Luego la admiración no es una especie de temor.

Por otra parte, basta la autoridad del Damasceno y de San Gregorio Niseno.

Respuesta. Según queda dicho, el temor proviene de un mal futuro que supera el poder del que teme, de modo que no puede resistírsele. Mas tanto el bien como el mal del hombre puede ser considerado, ya en su operación, ya en las cosas exteriores. En la operación del hombre pueden temerse dos clases de mal. Una, el trabajo que abruma la naturaleza; y de ahí se origina la pereza, es decir, se rehuye el obrar por temor al trabajo excesivo. Otra, la deshonra, que mancilla la opinión; que, si se teme al realizar el acto, toma el nombre de "rubor", y cuando de un acto torpe ya cometido, el de "vergüenza".

El mal que traen las cosas exteriores puede exceder la facultad del hombre para resistirlo de tres maneras. Primera, por razón de su magnitud, como cuando se contempla algún gran mal cuyo término no se alcanza a conocer; y de aquí brota la

Non ergo segnities et erubescentia et verecundia, quae respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Praeterea, timor est de futuro, ut dictum est (a.1.2). Sed "verecundia est de turpi actu lam commisso", ut Gregorius Nyssenus [13] dicit. Ergo verecundia non est species timoris.

4. Praeterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Praeterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio "Metaphys." [14]. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in contrarium sufficiat auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (l.c nt.14.15).

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum, potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis, potest duplex malum timeri. Primo quidem, labor gravans naturam. Et sic causatur "segnities": cum scilicet aliquis refugit operari, propter timorem excedentis laboris. Secundo, turpitudo laedens opinionem. Et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est "erubescentia": si autem sit de turpi iam facto, est "verecundia".

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis: cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non suf-

---

[13] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.20: MG 40,689.
[14] L.I c.2 n.3 (Bk 982b12); S.TH., lect.3.

ficit. Et sic est "admiratio".—Secundo, ratione dissuetudinis: quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est "stupor", qui causatur ex insolita imaginatione. — Tertio modo, ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest: sicut futura infortunia timentur. Et talis timor dicitur "agonia".

"admiración".—Segunda, por la falta de costumbre, cuando se ofrece a nuestra consideración un mal insólito, que, por lo mismo, nos parece grande; y de aquí resulta el "estupor", el cual es causado por la imaginación de algo desacostumbrado.—Tercera, por razón de algo imprevisto, es decir, que no puede prevenirse; y así se temen los infortunios futuros. Y tal temor se denomina "congoja".

Ad primum ergo dicendum quod illae species tristitiae quae supra (l.c. in arg.) positae sunt, non accipiuntur secundum diversitatem obiecti, sed secundum offectus, et secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet quod illae species tristitiae respondeant istis speciebus timoris, quae accipiuntur secundum divisionem propriam obiecti ipsius timoris.

Soluciones. 1. Las especies de tristeza consignadas en la dificultad no se toman de la diversidad del objeto, sino de los efectos y de ciertas condiciones particulares; y, por tanto, no es menester que correspondan a estas especies de temor, que provienen de una división propia del objeto mismo del temor.

Ad secundum dicendum quod operatio secundum quod iam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc, segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

2. La operación, considerada en el acto mismo de ejecutarse, está sometida al poder del operante. Mas en la operación puede considerarse algo que excede la facultad del operante, y por lo cual uno la rehusa; y por eso la flojedad, el rubor y la vergüenza se ponen como especies del temor.

Ad tertium dicendum quod de actu praeterito potest timeri convitium vel opprobrium futurum. Et secundum hoc, verecundia est species timoris.

3. Del acto pasado puede temerse afrenta u oprobio futuros, y en este concepto la vergüenza es una especie de temor.

Ad quartum dicendum quod non quaelibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quae est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito.—Vel potest dici quod, sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnae et insolitae, sive sit bona sive mala: ut hoc modo se habeat admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

4. No toda admiración y estupor son especies de temor, sino la admiración acerca de un gran mal y el estupor sobre un mal insólito.—O puede decirse que, así como la pereza elude el trabajo de la obra exterior, así la admiración y el estupor esquivan la dificultad de la consideración del objeto grande e insólito, sea bueno o malo; pues la misma relación dicen la admiración y el estupor con respecto al acto del entendimiento que la pereza con respecto al acto exterior.

Ad quintum dicendum quod admirans refugit in praesenti dare

5. El que se admira rehusa por el momento juzgar sobre el objeto de

su admiración, temiendo caer en falta; pero inquiere para el futuro. Mas el que se halla poseído de estupor, teme tanto juzgar al presente como inquirir en el futuro. Por consiguiente, la admiración es un incentivo para filosofar; en cambio, el estupor es un impedimento a la consideración filosófica.

iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi: sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 42

DEL OBJETO DEL TEMOR

Santo Tomás considera en esta cuestión el objeto propio del temor, es decir, su causa *quoad specificationem*, pues su causa *quoad exercitium* la trata en la cuestión siguiente.

La ordenación de la cuestión presente puede ser esquematizada en el siguiente cuadro:

DEL OBJETO DEL TEMOR

I. En cuanto a su substancia o esencia:
   A) Genéricamente: el mal (a.1).
   B) Específicamente: objeto:
      a) directo: el mal:
         1) natural o físico (a.2);
         2) voluntario o moral (a.3);
      b) reflejo: el mismo temor (a.4).

II. En cuanto a su accidente: aumento o gravedad:
   A) Por parte del origen: repentina (a.5).
   B) Por razón de la permanencia: irremediabilidad (a.6).

1. Como antes se ha dicho, el objeto propio del temor es el mal futuro arduo, al cual apenas o difícilmente puede resistirse; este objeto puede referirse o a una cosa mala o a una persona mala. Generalmente, la cosa mala es objeto del temor, o en un sentido *positivo*, en cuanto se dice un mal verdadero contrario al bien, o en sentido *privativo*, en cuanto nombra la ausencia de bien. Dos sentidos que, aunque son lo mismo en cuanto a la cosa significada—porque el mal no es sino la privación de bien—, difieren en cuanto al modo de significar y representar, porque el mal es representado a modo de afirmación, mientras que la privación de bien a modo de negación.

El temor, que expresa esencialmente la huída o alejamiento positivo del apetito, *per se primo* mira, como la tristeza [1], al objeto o término afirmado, positivo, y *per se secundo* al objeto negado, es decir, a la privación de bien. Ese mal positivamente significado puede ser múltiple. Puede tratarse en primer lugar de un mal físico, esto es, corruptivo o destructivo de la naturaleza del todo—como la muerte—o de la parte, como la mutilación, la enfermedad y el dolor físico. El mayor mal físico es indudablemente la *muerte*, y por eso de ella pregunta especialmente Santo Tomás si es objeto de temor. La muerte—responde—es objeto propio del temor *natural* o *instintivo*, tanto del apetito sensitivo como de la voluntad *ut natura*, según muestra la experiencia. Pues vemos que los

---

1-2 q.36 a.1.

animales temen en cuanto perciben un peligro de muerte; de ahí que huyan precipitadamente; y lo mismo los hombres en tiempo de guerra o cuando ocurren terremotos, naufragios o incendios. Y la razón consiste en que el bien, que naturalmente se ama—y en primer lugar el ser y la vida—, si está próximo a perderse o disminuirse, excita naturalmente un movimiento de temor; su privación posible provoca naturalmente el odio, y cuando se realiza, causa tristeza, y si aparece un peligro que anuncia su pérdida, provoca naturalmente temor.

Pero, si bien es objeto propio del temor instintivo, no siempre la muerte lo es del temor racional o espiritual; así, cuando no aparece inminente y falla, por exceso en su condición de futuro, la razón del objeto de temor; por eso no siempre de hecho tememos la muerte, pues nos aparece como demasiado remota. Tampoco se teme racionalmente la muerte cuando no queda ninguna esperanza de evadirla, sino que se presenta como totalmente cierta e inevitable; y así los condenados a muerte, en la inminencia de la ejecución, más bien se entristecen de ella que la temen; le falta entonces a la muerte para ser objeto de temor el carácter de mal futuro. Por lo tanto, para que se tema a la muerte con temor espiritual y voluntario, debe aparecer juntamente como inminente o próxima y como de algún modo evitable.

2. Puede también ser objeto del temor el *mal moral*, no directamente como mal de *culpa*, porque la culpa siempre es voluntaria y, por lo mismo, no tiene razón de mal arduo a evitar, sino por el mal de *pena* que le acompaña, que sí es contra la inclinación natural de la voluntad, y por eso tiene razón de mal contristativo. También se temen las causas que inducen a la voluntad a pecar cuando éstas son involuntarias y se pueden evitar o resistir difícilmente; así se temen las tentaciones graves y la compañía incitadora al mal del demonio o los hombres perversos. A la pena puede reducirse la deshonra que se sigue del acto torpe; de ella nacen la *erubescentia*, *verecundia* y *pudicitia*, que son especies de temor, como ya dijimos.

También el mismo temor puede ser objeto de temor, no precisamente en cuanto está en acto, porque entonces no tiene razón de futuro, sino en cuanto aparece inminente por causas involuntarias; pues también el temor es un mal, como la tristeza incoada. Lo que no es de extrañar, pues las pasiones del alma, principalmente cuando caen bajo la voluntad y razón—que retornan en un acto reflejo sobre sí mismas—, pueden ser objeto de esta actividad refleja. En este sentido dice Santo Tomás que «con temor actual puede el hombre temer un temor futuro» [2].

Además de las cosas malas, pueden ser objeto de temor las *personas malas*, consideradas no ontológica ni físicamente—que así siempre son buenas—, sino *moralmente*, y esto en doble sentido: o porque lo son de verdad, es decir, injustas o enemigas, o porque, aunque buenas y justas, han sido injustamente heridas. En este último caso está el temor del justo castigo por parte de Dios.

3. *Agravan el temor las cosas insólitas y repentinas*: en primer lugar, porque parecen mayores y se aprehenden como más graves, y así aumentan la grandeza y dificultad del objeto; y en segundo lugar porque son menos evitables, por lo mismo que son más difíciles de prever. De aquí se originan el estupor, el horror, el terror y la consternación, que son formas graves del temor.

---

[2] 1-2 q.42 a.4 ad 3.

Igualmente agravan el temor los males *irremediables*, ya porque no pueden ser previstos, ya porque no tienen término, como la pena de servidumbre perpetua y principalmente las penas del infierno, que son eternas ; pues el mal mínimo en intensidad, si es muy duradero o eterno, se convierte en durísimo e insoportable.

CUESTION 42

(In sex articulos divisa)

De obiecto timoris

Del objeto del temor

Deinde considerandum est de obiecto timoris (cf. q.41 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum bonum sit obiectum timoris, vel malum.

Secundo: utrum malum naturae sit obiectum timoris.

Tertio: utrum timor sit de malo culpae.

Quarto: utrum ipse timor timeri possit.

Quinto: utrum repentina magis timeantur.

Sexto: utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur.

Corresponde tratar ahora del objeto del temor, y acerca de esto se han de averiguar seis cosas.

Primera: si el objeto del temor es el bien y no el mal.

Segunda: si el mal de la naturaleza es objeto de temor.

Tercera: si hay temor del mal de culpa.

Cuarta: si el temor mismo puede temerse.

Quinta: si las cosas repentinas son más temidas.

Sexta: si se teme más lo que no tiene remedio.

ARTICULO 1

Utrum obiectum timoris sit bonum, vel malum [a]

Si el objeto del temor es el bien y no el mal

Ad primum sic proceditur. Videtur quod bonum sit obiectum timoris.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [1], quod "nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum". Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium obiectum.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [2], quod "potestas, et super alium ipsum esse, est terribile". Sed huiusmodi est

Dificultades. Parece que el bien es el objeto del temor.

1. Dice San Agustín que "nada tememos sino perder lo que amamos ya adquirido o no alcanzar lo esperado". Pero lo que amamos es el bien. Luego el temor se refiere al bien como a su objeto propio.

2. Dice el Filósofo que "la potestad y la superioridad respecto de otro es terrible". Pero eso es un

---

[a] 2-2 q.19 a.1.11.

[1] C.5 n.2 (BK 1382a30).

bien. Luego el bien es el objeto del temor.

3. En Dios nada malo puede haber. Pero se nos manda temer a Dios, según las palabras del Salmo: "Temed al Señor todos sus santos". Luego también el temor tiene por objeto el bien.

Por otra parte, dice el Damasceno que el temor es del mal futuro.

Respuesta. El temor es un cierto movimiento de la virtud apetitiva, a la cual pertenecen la aproximación y la huída, como dice el Filósofo. La aproximación es hacia el bien, y la huída, del mal, de modo que cualquier movimiento de la virtud apetitiva que implica tendencia, tiene por objeto un bien, y el que implica huída tiene por objeto el mal. Por tanto, implicando el temor una huida, se refiere en primer lugar y directamente al mal como a su objeto propio.

Puede, sin embargo, referirse al bien, en cuanto éste dice relación al mal, lo que puede tener lugar de dos modos. Uno, en cuanto por el mal se priva del bien, pues por lo mismo que priva del bien, es mala una cosa. Luego, al huirse del mal por serlo, se sigue que se huye de él porque priva del bien, el cual uno busca porque le ama.—Y en este sentido dice San Agustín que no "hay causa de temer sino la de perder el bien que se ama".

De un segundo modo se compara el bien al mal: como causa del mismo, a saber, en cuanto algún bien puede por su virtud inferir un daño en el bien que se ama. Y por eso, así como la esperanza, según se ha dicho anteriormente, se refiere a dos cosas, a saber, al bien a que se dirige y a aquello por lo que espera conseguir el bien deseado, así también el temor se refiere al mal que rehuye y a aquel bien que por su virtud propia puede causar el mal.—

quoddam bonum. Ergo bonum est obiectum timoris.

3. Praeterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus; secundum illud Ps. 33,10: "Timete Dominum, omnes sancti eius". Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in II libro [3], quod timor est de malo futuro.

Respondeo dicendum quod timor est quidam motus appetitivae virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in VI "Ethic." [4]. *Est autem prosecutio boni, fuga autem mali.* Unde quicumque motus appetitivae virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro obiecto: quicumque autem *importat fugam*, habet malum pro obiecto. Unde, cum timor fugam quandam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium obiectum.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde, cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut *fugiatur quia privat* bonum quod quis amando prosequitur.—Et secundum hoc dicit Augustinus (arg.1) quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.

Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius: inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et *ideo, sicut spes, ut supra dictum est (q.40 a.7)*, ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum.—Et per hunc modum Deus timetur

[3] *De fide orth.* c.12: MG 94,929.

[4] C.2 n.2 (BK 1139b21); S.TH., lect.2.

ab homine (cf. arg.3), inquantum potest infligere poenam, vel spiritualem vel corporalem.—Per hunc etiam modum timetur potestas aliculus hominis (cf. arg.2), maxime quando est laesa, vel quando est iniusta: quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timotur "super alium esse", idest inniti alii, ut scilicet in eius potestate sic constitutum nobis nocumentum inferre: sicut ille qui est conscius criminis, timetur, ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio "ad obiecta".

De este modo teme a Dios el hombre, en cuanto puede imponerle un castigo, ya espiritual, ya corporal.—E igualmente se teme a la potestad de algún hombre, principalmente cuando es ofensiva o injusta, puesto que entonces puede fácilmente perjudicar, y se teme también el "estar sobre otro", es decir, apoyarse en otro, estando en su poder el dañarnos; como de quien conoce el crimen se teme que lo revele.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 2

Utrum malum naturae sit obiectum timoris

Si el mal de la naturaleza es objeto de temor

Ad secundum sic procedltur. Videtur quod timor non sit de malo naturae.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric." [5], "quod timor consiliativos facit". Non autem consiliamur de his quae a natura eveniunt, ut dicitur in III "Ethic." [6]. Ergo timor non est de malo naturae.

2. Praeterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporterét quod homo semper esset in timore.

3. Praeterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae; ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [7], quod "inter omnia terribilissimum est mors", quae est malum naturae.

Dificultades. Parece que el temor no tiene por objeto el mal de la naturaleza.

1. Dice el Filósofo que "el temor nos hace ser consultivos". Mas no nos aconsejamos sobre las cosas que suceden naturalmente, como el mismo Filósofo dice. Luego el temor no es del mal de la naturaleza.

2. Los defectos naturales, como la muerte y cosas semejantes, amenazan siempre al hombre. Si, pues, hubiera temor de estos males, sería preciso que el hombre viviera en continuo temor.

3. La naturaleza no mueve a cosas contrarias. Pero el mal de la naturaleza proviene de ella. Luego el que uno por temor rehuya semejante mal, no proviene de la naturaleza; y, por tanto, el temor natural no es del mal de la naturaleza, al que, sin embargo, parece pertenecer este mal.

Por otra parte, dice el Filósofo que, "entre todas las cosas, lo más terrible es la muerte", que es un mal de la naturaleza.

---

[5] C.5 n.14 (BK 1383a6).
[6] C.3 n.4 (BK 1112a23); S.Th., lect.7.
[7] C.6 n.6 (BK 1115a26); S.Th., lect.14.

Respuesta. Como dice el Filósofo, "el temor proviene de la representación de un mal futuro que destruye o contrista". Y del mismo modo que el mal que contrista contraría a la voluntad, así el mal que destruye contraría a la naturaleza; y éste es el mal natural. Luego el temor puede tener por objeto el mal de la naturaleza.

Pero debemos tener presente que el mal de la naturaleza proviene unas veces de causa natural, y entonces se llama mal de naturaleza, no sólo porque priva del bien de la naturaleza, sino también porque es efecto de ella, como la muerte natural y otros males similares; otras veces, en cambio, proviene el mal de la naturaleza de causa no natural, como la muerte violentamente inferida por el perseguidor. Y de ambos modos el mal de naturaleza es en cierta manera temido, y en otra no; pues, proviniendo el temor de "la representación de un mal futuro", como dice el Filósofo, lo que aleja esta representación excluye también el temor. Y que no aparezca un mal como futuro puede suceder de dos maneras. Una, por estar remoto y distante, pues a causa de la distancia nos figuramos que no ha de llegar, y, por lo tanto, no lo tememos o lo tememos poco; porque, como dice el Filósofo, "las cosas que están muy lejanas no son temidas; así, sabiendo todos que morirán, como no está próxima la muerte, no les inquieta".—De otra manera se estima como no futuro el mal que lo es, a causa de su necesidad, que hace se le considere como presente. Por esta razón el Filósofo dice que "quienes van a ser decapitados no temen", en vista de la inminente necesidad de morir; y, "para que uno tema, es preciso que haya en él alguna esperanza de salvación".

Así, pues, el mal de la naturaleza no es temido, porque no se le considera como futuro; mas, si el mal de

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II "Rhetoric." [5], **timor provenit "ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi". Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae. Et hoc est malum naturae. Unde de malo naturae potest esse timor.**

Sed considerandum est quod malum naturae quandoquo ost a causa naturali: et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae; sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando vero malum naturae provenit ex causa non naturali: sicut mors quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat "ex phantasia futuri mali", ut dicit Philosophus (l.c. nt.8); illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere. Uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans: hoc enim, propter distantiam, imaginamur ut non futurum. Et ideo vel non timemus vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (ibid.), "quae valde longe sunt, non timetur: sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant".—Alio modo aestimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [6], quod "illi qui iam decapitantur non timent", videntes sibi necessitatem mortis imminere; "sed ab hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis".

Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, ap-

---

[5] C.5 n.1 (BK 1382a21).
[6] C.5 n.14 (BK 1383a5).

prehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

la naturaleza que destruye se aprehende como cercano, pero con alguna esperanza de evasión, entonces será temido.

Ad primum ergo dicendum quod malum naturae quandoque non provenit a natura, ut dictum est (in c). Secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri. Et sub hac spe, potest esse consilium de vitatione ipsius.

Soluciones. 1. El mal de la naturaleza no proviene siempre de la naturaleza, como acabamos de decir: y cuando proviene de ella, aunque no pueda evitarse del todo, puede, no obstante, diferirse; y bajo esta esperanza cabe un consejo sobre el modo de evitarlo.

Ad secundum dicendum quod malum naturae, etsi semper imminet, non tamen semper imminet de propinquo. Et ideo non semper timetur.

2. El mal de la naturaleza, aunque siempre amenace, sin embargo no siempre amenaza de cerca, y por eso no siempre es temido.

Ad tertium dicendum quod mors et alii defectus naturae proveniunt a natura universali: quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturae, est dolor et tristitia de huiusmodi malis, cum sunt praesentia; et timor, si imminent in futurum.

3. La muerte y otros defectos de la naturaleza provienen de la naturaleza universal; a los cuales, sin embargo, se opone cuanto puede la naturaleza particular; y de esta manera, por la inclinación de la naturaleza particular, hay dolor y tristeza por tales males cuando son presentes, y temor, si amenazan para el futuro.

ARTICULO 3

Utrum timor sit de malo culpae [a]

Si hay temor del mal de culpa

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor possit esse de malo culpae.

1. Dicit enim Augustinus, "Super Canonicam Ioann." [10], quod "timore casto timet homo separationem a Deo". Sed nihil separat nos a Deo nisi culpa; secundum illud Is. 59,2: "Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum". Ergo timor potest esse de malo culpae.

Dificultades. Parece que puede haber temor del mal de culpa.

1. Dice San Agustín que "el hombre teme con temor casto la separación de Dios". Pero nada nos separa de Dios sino el pecado, según aquello del profeta: "Vuestros pecados pusieron división entre vosotros y vuestro Dios". Luego el temor puede tener por objeto el mal de la culpa.

2. Praeterea, Tullius dicit, in IV "De Tusculanis quaest." (c.6), quod "de illis timemus, cum futura sunt, de quorum praesentia tristamur". Sed de malo culpae potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpae aliquis potest timere.

2. Tulio dice que "tememos aquellas cosas futuras cuya presencia nos entristece". Pero uno puede dolerse o entristecerse del mal de culpa. Luego también puede uno temer el mal de culpa.

---

[a] 2-2 q.44 a.2.

[10] Tr.9 super 4,18: ML 35,2049.

3. La esperanza se opone al temor. Pero la esperanza puede tener por objeto el bien de la virtud, como consta por el Filósofo; y también el Apóstol dice: "Yo confío de vosotros en el Señor que no tendréis otros sentimientos". Luego también el temor puede tener por objeto el mal de culpa.

4. La vergüenza es una especie de temor, como antes se ha dicho. Pero la vergüenza versa sobre una acción torpe, la cual es de un mal de culpa. Luego también el temor.

Por otra parte, dice el Filósofo que "no todos los males se temen; por ejemplo, si uno fuere injusto o perezoso".

Respuesta. Según quedó dicho, así como el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo que uno puede conseguir, así el temor tiene por objeto el mal futuro arduo que no puede evitarse con facilidad. De lo cual puede colegirse que lo que depende absolutamente de nuestra potestad y voluntad, no tiene naturaleza de temible, sino sólo lo que proviene de una causa extrínseca. Y como el mal de culpa tiene por causa propia la voluntad humana, por eso no tiene propiamente razón de terrible.

Mas, como la voluntad puede ser inclinada a pecar por alguna causa exterior, si lo que la inclina tiene una gran eficacia para inducirla, entonces podrá darse temor del mal de culpa, en cuanto proviene de causa exterior, por ejemplo, cuando uno teme vivir en la compañía de los malos, no sea inducido por ellos a pecar. Pero, propiamente hablando, en tal disposición más teme el hombre la seducción que lo que tiene la culpa de su propia razón, esto es, su voluntariedad, porque en este concepto no es de temer.

Soluciones. 1. La separación de Dios es una pena consiguiente al pe-

3. Praeterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in IX "Ethic."[11]. Et Apostolus dicit, ad Gal. 5,10: "Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis". Ergo etiam timor potest esse de malo culpae.

4. Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est (q.41 a.4). Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpae. Ergo et timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rethoric."[12], quod "non omnia mala timentur, puta si aliquis erit iniustus, aut tardus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.40 a.1; q.41 a.2) dictum est, sicut obiectum spei est bonum futurum arduum quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subiacet potestati et voluntati nostrae, non habet rationem terribilis: sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpae propriam causam habet voluntatem humanam. Et ideo proprie non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas humana ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum; si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpae, inquantum est ab exteriori causa: puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, idest inquantum est voluntaria: sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum quod separatio a Deo est quaedam

---

[11] C.4 n.5 (Bk 1166a25); S.Th., lect.5.

[12] C.5 n.1 (Bk 1382a22).

poena consequens peccatum: et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo: differunt autem in duobus. In uno quidem, quia tristitia est de malo praesenti, timor de malo futuro. In alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute: unde potest esse de quocumque malo, sive parvo sive magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam ardultate seu difficultate: quae tollitur, inquantum aliquid subiacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quae sunt futura, de quibus tristamur cum sunt praesentia, sed aliqua, quae scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium: et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus. Sed timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati: et ideo semper malum quod timetur, est a causa extrinseca. Bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum quod, sicut supra dictum est (q.41 a.4 ad 2,3), verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quae consequitur ipsum: quae est a causa extrinseca.

cado, y toda pena procede en algún modo de una causa exterior.

2. La tristeza y el temor tienen de común el serlo su objeto, que es el mal; mas difieren en dos cosas: primera, en que la tristeza es del mal presente, y el temor del mal futuro; y segunda, en que la tristeza, residiendo en el concupiscible, se refiere al mal en absoluto, por lo cual puede tener lugar sobre cualquier mal, pequeño o grande; al paso que el temor, que pertenece al irascible, se refiere al mal arduo y difícil, que deja de serlo en cuanto depende de la voluntad. Y, por tanto, no tememos todas las cosas futuras que presentes, nos entristecen, sino sólo algunas, las que son arduas.

3. La esperanza tiene por objeto el bien asequible. Y puede uno alcanzar el bien, ya directamente, ya mediante otro u otra cosa; por cuya razón la esperanza puede darse respecto de un acto de virtud que está en nuestra potestad cumplir. Mas el temor es de un mal que no está sometido a nuestra potestad; por eso siempre el mal que se teme proviene de una causa extrínseca, mientras que el bien que se espera, puede provenir lo mismo de causa intrínseca que de extrínseca.

4. Según lo antes dicho, la vergüenza no es el temor del acto mismo del pecado, sino de la torpeza o ignominia que se lo sigue, y que proviene de una causa extrínseca.

ARTICULO 4

Utrum timor ipse timeri possit

Si el temor mismo puede ser temido

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor timeri non possit.

1. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si

Dificultades. Parece que el temor no puede temerse.

1. Todo lo que se teme es custodiado con temor, para no perderlo, como el que temé perder la salud

la guarda temeroso. Si, pues, el temor se temiera, por temor de él se guardaría el hombre de temer, lo cual parece inadmisible.

2. El temor es una huída. Mas nadie huye de sí mismo. Luego el temor no teme al temor.

3. El temor es de lo futuro. Mas el que teme, ya tiene temor. Luego no puede temer al temor.

Por otra parte, el hombre puede amar el amor y dolerse del dolor. Luego también, por idéntica razón, puede temer al temor.

Respuesta. Según lo dicho, sólo es temible aquello que proviene de causa extrínseca, y no lo que proviene de nuestra voluntad. Ahora bien, el temor proviene en parte de causa extrínseca y en parte depende de la voluntad. Proviene de causa extrínseca, en cuanto es una pasión que resulta de la representación de un mal inminente; y en este concepto puede alguno temer al temor, es decir, la inminente necesidad de temer, a causa del ataque que sobreviene por parte de un mal notable.—Depende de la voluntad, en cuanto que el apetito inferior obedece a la razón, por lo que el hombre puede rechazar el temor; y en tal sentido el temor no puede ser temido, como dice San Agustín. Mas como, por las razones que aduce, podría alguno tratar de demostrar que el temor no es temido de modo alguno, es preciso responder a ellas.

Soluciones. 1. No hay un solo temor, sino que, según las diversas cosas que se temen, hay diversos temores. Nada impide, pues, que por un temor se preserve alguien de otro temor, guardándose de este modo de temer a dicho temor.

2 Siendo uno el temor por el que se teme al mal inminente, y otro distinto aquel por el que se teme el mismo temor del mal que amenaza,

igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat. Quod videtur esse inconveniens.

2. Praeterea, timor est quaedam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Praeterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, iam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam, pari ratione, potest timere timorem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3), illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subiacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quaedam consequens phantasiam imminentis mali. Et secundum hoc, potest aliquis timere timorem: ne scilicet immineat ei necessitas timendi, propter ingruentiam alicuius excellentis mali.—Subiacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo potest timorem repellere. Et secundum hoc, timor non potest timeri, ut dicit Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [13]. Sed quia rationibus quas induxit, aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timentur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod, non omnis timor est unus timor: sed secundum diversa quae timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin uno timore aliquis praeservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum quod, cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis; non sequitur quod idem

[13] Q.33: ML 40,23.

fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum quod propter diversitatem timorum iam (ad 2) dictam, timore praesenti potest homo timere futurum timorem.

no se sigue que una cosa huya de sí misma o sea la huída de sí misma.

3. A causa de la diversidad de temores ya dicha, puede el hombre temer con temor presente un temor futuro.

ARTICULO 5

Utrum repentina magis timeantur

Si las cosas repentinas son más temidas

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia.

1. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [14], quod magis timentur "non qui acutae sunt irae, sed mites et astuti". Constat autem quod illi qui acutae irae sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quae sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Praeterea, quae sunt subita, minus considerari possunt. Sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur: unde Philosophus dicit, in III "Ethic." [15], quod "aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui, si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt". Ergo repentina minus timentur.

Dificultades. Parece que las cosas insólitas y repentinas no son más temibles.

1. Como la esperanza se refiere al bien, así el temor al mal. Pero la experiencia sirve para aumentar la esperanza de los bienes. Luego también aumenta el temor de los males.

2. Dice el Filósofo que son más temidos, "no los que son prontos a la ira, sino los suaves y astutos". No obstante, consta que los iracundos tienen movimientos más súbitos. Luego lo que es repentino es menos temible.

3. Las cosas que suceden súbitamente no pueden ser previstas. Pero tanto más se temen las cosas, cuanto más se consideran; por lo cual dice el Filósofo que "algunos parecen fuertes a causa de la ignorancia, los cuales, si conocen que las cosas no son cuales sospechan, huyen". Luego se teme menos lo repentino.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II "Confess." [16]: "Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quae amantur adversantia, dum praecavet securitati."

Por otra parte, dice San Agustín: "El temor se espanta de las cosas repentinas e insólitas, contrarias a lo que uno ama y desea tener seguro".

Respondeo dicendum quod, sicut *supra* dictum est (a.3; q.14 a.2), obiectum timoris est malum imminens quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit: scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem

Respuesta. Según lo antes dicho, el objeto del temor es el mal inminente que no puede repelerse con facilidad; y esto tiene lugar, o por la magnitud del mal, o por la debilidad del que teme. Ahora bien, a lo uno y a lo otro puede contribuir el que una

[14] C.5 n.11 (BK 1382b20).
[15] C.8 n.16 (BK 1117a24); S.Th., lect.17.
[16] C.6: ML 32,681.

cosa sea insólita y repentina. En primer lugar, hace aparecer mayor el mal inminente, porque tanto los bienes como los males corporales, cuanto más se consideran, aparecen tanto menores; y por esto, así como su permanencia suaviza el mal que está presente, según consta por Tulio, así también se disminuye el temor del mal futuro mediante su consideración precedente.—En segundo lugar, el ser insólito y repentino influye en la debilidad del que teme, en cuanto que le priva de los medios que el hombre puede utilizar para rechazar el mal futuro, y de los que no puede valerse cuando el mal viene de improviso.

Soluciones. 1. El objeto de la esperanza es el bien accesible; por eso las cosas que aumentan el poder del hombre, naturalmente aumentan su esperanza y, al mismo tiempo, disminuyen el temor, puesto que el objeto de éste es el mal al que no se puede resistir fácilmente. Por tanto, del mismo modo que la experiencia hace al hombre más poderoso para obrar y le aumenta la esperanza, también le disminuye el temor.

2. Los iracundos no ocultan su ira; y por eso los daños que infieren no son tan repentinos que no puedan ser previstos. En cambio, los suaves y astutos ocultan su ira, y así el daño inminente de parte de estos no puede preverse, sino que se presenta de improviso; y en este concepto dice el Filósofo que son más de temer.

3. Hablando en general, los bienes o males corporales parecen mayores al principio; y la razón es porque cada cosa aparece mayor en inmediato contraste con su opuesta. Así, cuando uno pasa repentinamente de la pobreza a las riquezas, las aprecia más a causa de la pobreza anterior; y, al contrario, los ricos en un instante caídos en la pobreza se horrorizan más de ella. Por esta causa el mal repentino se teme

horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem, facit ad hoc quod malum imminens malus appareat. Omnia enim corporalia, et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent. Et ideo, sicut propter diuturnitatem dolor praesentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III "De Tusculanis quaest." (c.30), ita etiam ex praemeditatione minuitur timor futuri mali.—Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum, facit ad debilitatem timentis: inquantum subtrahit remedia quae homo potest praeparare ad repellendum futurum malum, quae esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum quod obioctum spei est bonum quod quis potest adipisci. Et ideo ea quae augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem; et eadem ratione, diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo, sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum quod illi qui habent iram acutam, non *occultant eam*: et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin praevideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram: et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest praevideri, sed ex improviso advenit. Et propter hoc Philosophus dicit quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum quod, per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio maiora apparent. Cuius ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario iuxta se posito. Unde cum *aliquis statim* a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem praeexistentem divitias magis aestimat: et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis

videtur esse malum.—Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicuius mali lateat: puta cum hostes se insidiose occultant. Et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

más, porque parece ser mayor.—Mas puede acontecer incidentalmente que la magnitud del mal esté oculta, como cuando los enemigos se emboscan insidiosamente, y entonces es verdad que el mal se hace más temible después de contemplación diligente.

ARTICULO 6

Utrum ea contra quae non est remedium, magis timeantur

Si se teme más lo que no tiene remedio

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ea quae non habent remedium, non sint magis timenda.

1. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra (a.2) dictum est. Sed in malis quae non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Praeterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest: non enim, secundum naturam, potest esse reditus a morte ad vitam. Non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [17]. Non ergo ea magis timentur quae remedium non habent.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in I "Ethic." [18], quod "non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei: neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum". Ergo, eadem ratione, neque maius malum. Sed ea quae non habent remedium, non videntur differre ab aliis nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Dificultades. Parece que las cosas que no tienen remedio no son más temibles.

1. Para el temor se requiere que quede alguna esperanza de salvación, según antes se ha dicho. Pero ninguna queda en los males irremediables. Luego tales males no son en modo alguno temidos.

2. Ningún remedio puede aplicarse al mal de la muerte, porque naturalmente no es posible volver de la muerto a la vida. Y, sin embargo, la muerte no es lo más temido, según dice el Filósofo. Luego no se temen más las cosas que no tienen remedio.

3. Dice el Filósofo que lo más duradero "no es más bueno que lo que dura un solo día, ni lo perpetuo que lo que no lo es". Luego, por la misma razón, tampoco es peor. Pero las cosas que no tienen remedio no parecen diferenciarse de las otras sino en su duración o perpetuidad. Luego no son por esto peores o más temibles.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [19], quod "omnia timenda sunt terribiliora quaecumque, si peccave-

Por otra parte, dice el Filósofo que "todo lo temible lo es más cuando, una vez cometida la falta, no

---

[17] C.5 n.1 (BK 1382a26).
[18] C.6 n.6 (BK 1096b3); S.Th., lect.7.
[19] C.5 n.12 (BK 1382b22).

puede corregirse, o que no tiene socorro o no le tiene fácil".

Respuesta. El objeto del temor es el mal; y, por consiguiente, lo que contribuye al aumento del mal contribuye al aumento del temor. Pero el mal aumenta no sólo en cuanto a su especie, sino también en cuanto a las circunstancias, como consta por lo ya dicho; y entre las demás circunstancias, parece que más contribuye a aumentar el mal su duración, incluso su perpetuidad; porque las cosas que existen en el tiempo, se miden en cierto modo por la duración del tiempo. De aquí se infiere que, si el padecer algo en determinado tiempo es malo, el sufrir lo mismo en doble tiempo se concibe como un mal duplicado; y por esta razón, el sufrir una cosa durante un tiempo infinito—lo que es *sufrir* perpetuamente—recibe en cierto modo un aumento infinito. Mas los males que, una vez llegados, no pueden tener remedio, o no lo tienen fácil, se toman como perpetuos o de larga duración, y, por tanto, se hacen muy temibles.

Soluciones. 1. El remedio del mal es doble. Uno, por el cual se impide que el mal futuro llegue; y, quitando tal remedio, se quita la esperanza y, por consiguiente, el temor. Por eso, de este remedio no hablamos ahora.—Otro, por el que se aleja el mal ya presente, que es del que aquí hablamos.

2. Aunque la muerte sea un mal irremediable, no se teme, sin embargo, porque no amenaza de cerca, conforme anteriormente se ha dicho.

3. El Filósofo habla allí del bien "per se", que es bueno según su especie; y de este modo no se aumenta el bien por su duración o perpetuidad, sino por la naturaleza del mismo bien.

rint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia".

Respondeo dicendum quod obiectum timoris est malum: unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (q.18 a.3). Inter ceteras autem circumstantias, diuturnitas, vel etiam perpetuitas, magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quae sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur: unde si pati aliquid in tanto tempore est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum. Et secundum hanc rationem, pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quae, postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel *diuturna. Et ideo maxime reduntur timenda.*

Ad primum ergo dicendum quod remedium mali est duplex. Unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat. Et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur.—Aliud remedium mali est, quo malum iam praesens removetur. Et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen, quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est (a.2).

Ad tertium dicendum quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam. Sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

INTRODUCCION A LA CUESTION 43

DE LA CAUSA DEL TEMOR

En la presente cuestión considera Santo Tomás la causa del temor por parte del sujeto que teme. Ahora bien, puesto que el temor no es a modo de acto y acercamiento, sino a modo de retroceso, su causa por parte del sujeto no puede darse a modo de acción, sino sólo a modo de disposición ; y, por lo mismo, no está incluída en el género de causalidad eficiente, sino en el de causa cuasi material y dispositiva. Esta causa dispositiva, por serlo de una pasión, puede ser doble : de orden psicológico o apetitivo (el amor del bien que se teme perder) y de orden fisiológico u orgánico (la debilidad o falta de fuerzas suficientes para resistir el mal que se teme), cuyo estudio da lugar a los dos artículos de esta cuestión.

1. La causa psicológica del temor a modo de disposición del alma es, como dijimos, el amor del bien opuesto al mal que se teme. Así vemos que los hombres sólo temen perder las cosas que aman y en el grado e intensidad con que las aman. El amor es, en efecto, la primera pasión del alma en el orden de generación, y, por lo mismo, fundamento e incoación de las demás y quien dispone primeramente al sujeto para todas ellas [1]. El amor dispone al sujeto de modo que estime como mal inminente y difícil el que se opone al objeto amado ; y es por este movimiento de tendencia al bien, que implica el amor, por el que se explica el movimiento de retraimiento con respecto al mal que nos priva de él ; el movimiento hacia el bien es siempre causa del alejamiento del mal.

2. La dificultad para superar el mal puede provenir o de la grandeza y poder de éste o, al contrario que en la esperanza, de la debilidad o impotencia del sujeto a quien amenaza. Por este motivo son generalmente tímidos los débiles de cuerpo, como niños, mujeres, ancianos y enfermos. Pero esta impotencia no debe ser total, porque entonces produciría en el ánimo un movimiento de desesperación o tristeza, no de temor. Esta debilidad—nota Santo Tomás siguiendo a Avicena [2]—se manifiesta principalmente en el corazón.

3. Finalmente, causa dispositiva del temor espiritual es la impotencia *psicológica y moral,* como el defecto de ciencia y experiencia, carencia de amigos que auxilien o de riquezas y poder, y, principalmente, defecto de virtud. Por eso del impío se dice en el libro de Job que *siempre en sus oídos está el sonido del terror, y cuando hay paz, él siempre sospecha insidias* [3].

---

[1] 1-2 q.25 a.2 ; q.28 a.6.
[2] *In Sent.* 3 d.34 q.2 a.1 q.ª1.
[3] Iob 16,20 ; cf. STO. TOMÁS, *In Iob* lect.2.

CUESTION 43

(In duos articulos divisa)

De causa timoris

De la causa del temor

Corresponde tratar ahora de la causa del temor; y acerca de ella se han de averiguar dos cosas.

Primera: si el amor es causa del temor.

Segunda: si la impotencia es causa del temor.

Deinde considerandum est de causa timoris (cf. q.41 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum causa timoris sit amor.

Secundo: utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULO 1

Utrum causa timoris sit amor"

Si el amor es causa del temor

Dificultades. Parece que el amor no es causa del temor.

1. Lo que nos induce a una cosa es causa de ella. Pero "el temor induce al amor de caridad", como dice San Agustín. Luego el temor es causa del amor, y no al contrario.

2. Dice el Filósofo que "son más temidos aquellos de quienes aguardamos inminentemente algunos males". Pero el esperar de alguien un mal, más nos provoca a su odio que a su amor. Luego el temor es causado más bien por el odio que por el amor.

3. Ya antes se ha dicho que las cosas que dependen de nosotros mismos no tienen razón de temibles. Pero lo que proviene del amor brota de lo más íntimo del corazón. Luego el temor no es causado por el amor.

Por otra parte, dice San Agustín: "Nadie duda que no es otra la causa de temer sino el poder perder después de conseguirlo o el no alcanzar

Ad primum sic proceditur. Videtur quod amor non sit causa timoris.

1. Illud enim quod introducit aliquid, est causa eius. Sed "timor introducit amorem caritatis", ut Augustinus dicit, "Super Canonicam Ioan." [1]. Ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [2], quod "illi maxime timentur, a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala". Sed per hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium eius quam ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Praeterea, supra (q.42 a.3) dictum est quod ea quae sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quae sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [3]: "Nulli dubium est non aliam esse metuendi cau-

---

[a] *In Psalm.* 18.

[1] Tr.9 super 4,18: ML 35,2049.

[2] C.5 n.13 (Bk 1382b33).

[3] Q.33: ML 40,22.

sam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum". Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum quod obiecta passionum animae se habent ad eas tanquam formae ad res naturales vel artificiales: quia passiones animae speciem recipiunt ab obiectis, sicut res praedictae a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo, est causa obiecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam obiecti vel per modum causae efficientis; vel per modum dispositionis materialis. Sicut obiectum delectationis est bonum apparens conveniens coniunctum: cuius causa efficiens est illud quod facit coniunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam huiusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis, est habitus, vel quaecumque dispositio secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei coniunctum.

Sic igitur, in proposito, obiectum timoris est aestimatum malum futurum propinquum cui resisti do facili non potest. Et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva obiecti timoris, et per consequens ipsius timoris. Illud autem per quod aliquis ita disponitur ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et obiecti eius, per modum dispositionis materialis. Et hoc modo amor est causa timoris: ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.42 a.1), timor per se et primo re-

después de esperado aquello que amamos". Luego todo temor tiene su causa en que amamos algo, y, en consecuencia, el amor es causa del temor.

Respuesta. Los objetos de las pasiones del alma son con respecto a ellas como las formas a las cosas naturales o artificiales, puesto que las pasiones del alma reciben su especie de los objetos, y los seres naturales la reciben de sus formas. Por tanto, así como todo lo que es causa de la forma es causa de la cosa constituida por ella, asi también todo lo que es, y de cualquier modo que sea, causa del objeto, es también causa de la pasión. Ahora bien, una cosa es causa del objeto, o a modo de causa eficiente, o a modo de disposición material. A la manera que en el objeto de la delectación, que es el bien aprehendido como conveniente y unido al sujeto, su causa eficiente es aquello que produce esta unión o lo que establece la conveniencia o bondad de ese bien o su apariencia; y la causa a modo de disposición material es el hábito o cualesquiera disposición según la cual resulta conveniente a alguien, o lo parece, ese bien que le está unido.

Así, pues, en el caso presente, el objeto del temor es la representación de un mal futuro próximo al que no puede resistirse con facilidad. Y, por lo tanto, aquello que puede producir ese mal, es la causa eficiente del objeto del temor y, consiguientemente, del temor mismo; y lo que contribuye a disponer al individuo de manera que el objeto sea tal a su parecer, es la causa del temor y de su objeto a modo de disposición natural; y asi el amor es causa del temor, pues del hecho de amar un bien se sigue que mire como malo lo que es causa de la privación de ese bien, y, por consiguiente, que lo tema como un mal.

Soluciones. 1. Como ya hemos dicho, el temor se refiere en primer lugar y directamente al mal que re-

huye, el cual se opone a un bien que se ama; y así el temor nace directamente del amor.—Secundariamente se refiere a aquello de que proviene tal mal, y es así como produce accidentalmente el amor, en cuanto que el hombre, al temer ser castigado por Dios, guarda sus preceptos; y de esta manera comienza a esperar, y la esperanza infunde en él el amor, según antes quedó dicho.

2. A aquel de quien se esperan males, primero se le odia; pero después que se comienza a esperar bienes de él, se empieza también a amarle. En cambio, el bien al que es contrario el mal que se teme, era amado desde un principio.

3. Ese razonamiento procede de lo que es a modo de causa eficiente del mal temible; pero el amor es su causa como disposición material, según queda dicho.

spicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato. Et sic per se timor nascitur ex amore.—Secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum. Et sic per accidens quandoque timor inducit amorem: inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata eius, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est (q.40 a.7).

Ad secundum dicendum quod ille a quo expectantur mala, primo quidem odio habetur: sed postquam ab ipso iam inciplunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis. Amor autem est causa eius per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in c).

ARTICULO 2

Utrum causa timoris sit defectus *

Si la impotencia es causa del temor

Dificultades. Parece que la impotencia no es causa del temor.

1. Los que tienen poder son los más temidos, y la impotencia es contraria a la potencia. Luego la impotencia no es causa del temor.

2. Quienes van ya a ser decapitados son los más impotentes. Pero los tales no temen, como dice el Filosofo. Luego la impotencia no es causa del temor.

3. Combatir proviene de la fortaleza, no de la impotencia; y "los que pelean temen a sus contrincantes", como dice el Filósofo. Luego la impotencia no es causa del temor.

Por otra parte, las causas de los contrarios son contrarias. Pero "las riquezas, la fuerza y la abundancia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit causa timoris.

1. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Praeterea, illi qui iam decapitantur, maxime sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in II "Rhetoric." [4]**. Ergo defectus non est causa timoris.**

3. Praeterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed "decertantes timent eos qui pro eisdem decertant", ut dicitur in II "Rhetoric." [5]**. Ergo defectus non est causa timoris.**

Sed contra, contrariorum contrariae sunt causae. Sed "divitiae, et robur, et multitudo ami-

---

* *In Psalm.* 26.

[4] C.5 n.14 (Bk 1383a5).

[5] C.5 n.9 (Bk 1382b13).

corum, et potestas, excludunt timorem", ut dicitur in II "Rhetoric." [6]. Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus, per se loquendo, est causa timoris: ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum praesens, de quo est tristitia. Et adhuc esset maior defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni cuius contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum, virtus et robur, per se loquendo, est causa timoris: ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod eius effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre: puta propter iniustitiam, vel quia ante laesus fuit, vel quia timet laedi.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causae efficientis.

Ad secundum dicendum quod illi qui iam decapitantur, sunt in passione praesentis mali. Et ideo iste defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum quod decertantes timent non propter potentiam, qua decertare possunt; sed propter defectum potentiae, ex quo contingit quod so superaturos non confidunt.

de amigos y el poder excluyen el temor", como dice el Filósofo. Luego el temor es producido por la carencia de tales cosas.

Respuesta. Como antes se ha dicho, la causa del temor puede considerarse de dos maneras: una, a modo de disposición material por parte del que teme; la otra, a modo de causa eficiente por parte de aquel que es temido. En cuanto a la primera, la impotencia, absolutamente hablando, es causa del temor, pues motiva el no poder repeler con facilidad el mal inminente. Mas para causar el temor se requiere cierta medida en la impotencia, porque menor es la impotencia que causa temor de un mal futuro que la implicada en el mal presente, del que proviene la tristeza; y aun sería mayor la impotencia si se destruyese completamente el sentimiento del mal o el amor del bien cuyo contrario se teme.

En cuanto a la segunda, la virtud y la fortaleza son causa del temor, hablando en absoluto, pues, por lo mismo que una cosa que se aprehende como nociva es poderosa, su efecto no puede rechazarse. Puede, sin embargo, incidentalmente un defecto ser causa de este segundo modo, en cuanto de él proviene el que uno quiera hacer daño; por ejemplo, movido de la injusticia o porque ha sido antes ofendido o teme serlo.

Soluciones. 1. Ese razonamiento procede de la causa del temor por parte de la causa eficiente.

2. Los que ya van a ser decapitados están sufriendo el mal presente, y, por lo tanto, ese defecto excede la medida del temor.

3. Los combatientes temen, no por su propia potencia de combatir, sino a causa del defecto que en ella pueda haber, por lo que no confían en que han de vencer.

[6] C.5 n.20 (BK 1383b11).

INTRODUCCION A LA CUESTION 44

DE LOS EFECTOS DEL TEMOR

Santo Tomás considera en esta cuestión los efectos interiores o del alma (a.1-2) y los efectos exteriores o del cuerpo (a.3-4). Efecto interior inmediato y cuasi formal o psicofisiológico es la contracción (a.1), y el mediato o cuasi efectivo y puramente psicológico es buscar el modo de evadir los peligros que se temen (a.2). Efecto exterior inmediato y cuasi formal es el temblor *(tremor)* (a.3), y mediato o cuasi efectivo, la perturbación de la operación y *movimiento exterior* (a.4).

1. Decimos que una cierta contracción del que teme respecto del mal que teme es efecto formal del temor. No difiere, en realidad, de la forma misma de temor; sí conceptualmente, pues designa el sujeto informado por esa forma. El que teme se entiende como formado y actuando por el temor; su efecto formal es connotado. Por eso, la contracción que aquí considera como efecto del temor, en otro lugar la considera Santo Tomás como su esencia, o de su esencia al menos [1].

Este efecto es psicofisiológico, en el alma y en el cuerpo. En el apetito irascible o en la voluntad, según se trate del amor pasional o del espiritual, surge el movimiento de huída o retroceso respecto del mal inminente y difícil, para no ser alcanzado por él ni sucumbir bajo él; y se manifiesta fisiológicamente en una contracción de todo el cuerpo, en la opresión del corazón, que palpita violentamente; en la alteración de la respiración, etc.

El segundo efecto del temor es provocar en el que teme un deseo vehemente y eficaz de evitar, en cuanto sea posible, el mal terrible que está inminente. Y como no siempre se da al momento un camino para la huída, o al menos no aparece como seguro y resguardado, de ahí que se produzca el consejo y deliberación acerca del medio o absoluto o más seguro para evadir el peligro. Si, pues, el que teme está solo, llegado el peligro no piensa sino en el medio de salvarse mediante la huída, como vemos en los incendios, los naufragios, etc., y de este modo es su consejo y deliberación la que excita; si son muchos los que temen, toman consejo entre sí o de otros sobre el medio de salvarse.

El temor, sin embargo, no debe ser excesivo y desesperante, pues entonces, decaído el ánimo y perdida la serenidad, no se estima en su punto justo el peligro verdadero ni el camino de evitarlo, según consta por experiencia, ya que entonces el pavor y terror hacen a los hombres incapaces de todo juicio. Por eso, el temor es causa más bien de la cantidad del consejo y la deliberación que de su calidad o bondad, a no ser que esté moderado y dominado por la razón.

2. El tercer efecto del temor es exterior, y se manifiesta en el cuerpo por la erección de los cabellos, temblor de la mandíbula y del labio

---

[1] *In Sent.* 3 d.34 q.2 n.1 q.ª1.

inferior, de las piernas y manos y de todo el cuerpo, acompañado de un frío intenso y del rechinar de dientes; la voz se hace trémula y hay relajación de los esfínteres, palidez del cuerpo y canicie subitánea y la relajación de los músculos voluntarios y como una disolución de todo el vigor corporal. Y puede crecer el temor hasta convertirse en pavor y espanto, impidiendo entonces toda operación exterior corporal, como también ocurría en los últimos efectos de la tristeza [2]. Este temor intenso es ya como una incoación de ella.

Los efectos *mediatos* del temor, tanto en el alma como en el cuerpo, pueden, por tanto, ser contrarios, pues el temor moderado agudiza la deliberación, mientras el inmoderado priva totalmente de ella; igualmente, el temor moderado instiga a la huída y parece dar alas a los pies del que teme para correr más veloz, mientras el temor inmoderado y pavoroso causa la inmovilidad; el temor moderado y leve produce rubor, como en la vergüenza, mientras el temor inmoderado y fuera de sí difunde la palidez en todo el cuerpo. Todos estos efectos orgánicos son expresión de la transmutación interior del que teme.

CUESTION 44

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus timoris

De los efectos del temor

Deinde considerandum est de effectibus timoris (cf. q.41 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum timor faciat contractionem.

Secundo: utrum faciat consilia-tivos.

Tertio: utrum faciat tremorem.

Quarto: utrum impediat operationem.

Corresponde tratar ahora de los efectos del temor, y acerca de esta materia se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si el temor produce contracción.

Segunda: si induce a consultar.

Tercera: si produce temblor.

Cuarta: si impide la operación.

ARTICULO 1

Utrum timor faciat contractionem

Si el temor produce contracción

Ad primum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat contractionem.

1. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus, magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in

Dificultades. Parece que el temor no produce contracción.

1. Producida la contracción, el calor y los "espíritus" se reconcentran en lo interior. Pero, de la abundancia del calor y los "espíritus" en las partes interiores, se ensancha el

[2] I-2 q.37 a.2.

corazón para acometer con audacia alguna cosa, como se ve en los airados, sucediendo lo contrario en el temor. Luego el temor no produce contracción.

2. Multiplicados los "espíritus" y el calor en las partes interiores por medio de la contracción, se sigue que el hombre prorrumpa en gritos, como se ve en los dolientes. Pero los que temen no gritan, antes bien se vuelven taciturnos. Luego el temor no causa contracción.

3. La vergüenza es una especie de temor, como antes se ha dicho. Pero "los avergonzados enrojecen", como dicen Tulio y el Filósofo; y el rubor del rostro no significa contracción, sino lo contrario. Luego la contracción no es efecto del temor.

Por otra parte, dice el Damasceno que "el temor es una virtud por sístole", esto es, por contracción.

Respuesta. Como anteriormente se ha dicho, en las pasiones del alma el movimiento mismo de la potencia apetitiva es como el elemento formal, y la alteración corporal, como el elemento material, mediando proporción entre ambos. Por tanto, a su semejanza y según la naturaleza del movimiento apetitivo, se seguirá una alteración corporal. Ahora bien, en cuanto al movimiento animal del apetito, el temor implica cierta contracción. Y la razón de esto estriba en que el temor proviene de la representación de un mal inminente que con dificultad puede repelerse, según antes se ha dicho.

Pero el que algo pueda difícilmente repelerse proviene de la debilidad de la potencia, como también dijimos; y la potencia, cuanto más débil es, a tanto menor número de cosas puede extenderse. Por consiguiente, de la misma representación que causa el

iratis: cuius contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Praeterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat: ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Praeterea, verecundia est quaedam species timoris, ut supra dictum est (q.41 a.4). Sed "verecundati rubescunt", ut dicit Tullius, IV "De Tusculanis quaest." (c.8), et Philosophus in IV "Ethic." [1]. Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in III libro [2], quod "timor est virtus secundum systolen", idest secundum contractionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.28 a.5) dictum est, in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminentis quod difficile repelli potest, ut supra dictum est (q.41 a.2).

Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (q.43 a.2). Virtus autem, quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus quod na-

---

[1] C. 9 n.2 (Bk 1128b13); S.Th., lect.17
[2] *De fide orth.* c.23: MG 94,1088

tura retrahitur ad interiora, propter debilitatem virtutis: et videmus etiam in civitatibus quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora.

temor se sigue cierta contracción en el apetito. Como vemos en los moribundos que la naturaleza se retrae a las partes interiores a causa de la debilidad de sus fuerzas; y vemos también en las ciudades que, cuando los ciudadanos temen, se retraen del exterior y se acogen cuanto pueden al interior. Y, siguiendo la semejanza de esta contracción, propia del apetito animal, se sigue también en el temor, por parte del cuerpo, la contracción del calor y de los "espíritus" al interior.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in libro "De problematibus" [1], licet in timentibus retrahuntur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quae provocant ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora: et ideo congregantur spiritus et calor circa cor. Ex quo sequitur quod irati reddantur prompti et audaces ad invadendum.—Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora: quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Soluciones. 1. Como dice el Filósofo, aunque en los que temen los "espíritus" se retraen de las partes exteriores a las interiores, este movimiento no es el mismo que en los iracundos. Pues en éstos, a causa del calor y la sutileza de los "espíritus" que provienen del apetito de venganza, se produce interiormente el movimiento de los "espíritus" desde las partes inferiores a las superiores, y por eso se congregan los "espíritus" y el calor alrededor del corazón; de lo cual se sigue que los iracundos se hacen prontos y audaces para acometer.—En cambio, en los que temen, a consecuencia del enfriamiento que los espesa, los espíritus se mueven de las partes superiores a las inferiores. Esta frialdad proviene del reconocimiento de su impotencia, y por eso no se multiplican el calor y los "espíritus" alrededor del corazón, sino más bien se alejan de él. De ahí que quienes temen, no sean prontos para acometer, sino para rehuir.

Ad secundum dicendum quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest, ad repellendum nocivum praesens quod infert dolorem: unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus. Et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum

2. Es natural a cualquier doliente, sea hombre o animal, emplear todos los medios posibles para repeler lo nocivo que le está presente y le causa dolor; así vemos que los animales doloridos hieren con la boca o con los cuernos. Pero en los animales el mayor recurso para todo es el calor y los "espíritus"; y por eso en el dolor la naturaleza conserva el calor y los "espíritus" interiormente

[1] Sect.27 probl.3 (Bk 947b23).

para servirse de ellos contra lo nocivo; por lo que dice el Filósofo que, multiplicados interiormente los "espíritus" y el calor, hácese necesario emitirlos por medio de la voz; de ahí que los dolientes apenas puedan contener sus gritos.—Pero, en los que temen, el movimiento del calor interior y de los "espíritus" baja del corazón a las partes inferiores, como se ha dicho. Por eso el temor se opone a la formación de la voz, la cual se produce por la emisión de los "espíritus" hacia arriba a través de la boca; por lo cual el temor hace callar. Y de aquí también que haga temblar, como dice el Filósofo.

3. Los peligros de muerte no solamente son contrarios al apetito animal, sino también a la naturaleza. Y por eso, con tal temor no sólo se produce contracción por parte del apetito, sino también por parte de la naturaleza corporal; porque, ante la representación de la muerte, concentrándose el calor en las partes interiores, producen en el animal la misma disposición que cuando su muerte es naturalmente inminente; y de ahí resulta que "quienes temen la muerte palidezcan", como dice el Filósofo.—Pero el mal temido por la vergüenza no se opone a la naturaleza, sino sólo al apetito animal. Por consiguiente, hay, sí, contracción según el apetito animal, pero no por parte de la naturaleza corporal; mientras que el alma, reconcentrada de algún modo en sí misma, se entrega más al movimiento de los "espíritus" y del calor, de donde resulta la difusión de éstos al exterior. Y por eso los avergonzados enrojecen.

interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo Philosophus dicit, in libro "De problematibus" [4], quod, multiplicatis introrsum spiritibus et calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc, dolentes vix se possunt continere quin clament.—Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est (ad 1). Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et propter hoc, timor tacentes facit. Et inde est etiam quod "timor trementes facit", ut dicit Philosophus, in libro "De problematibus" [5].

Ad tertium dicendum quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturae. Et propter hoc, in huiusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturae corporalis: sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet. Et inde est quod "timentes mortem pallescunt", ut dicitur in IV "Ethic." (l.c nt.1).—Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturae, sed solum appetitui animali. Et ideo fit quidem contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem: sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora. Et propter hoc, verecundati rubescunt.

---

[4] Ibid. probl.9 (BK 948b20).
[5] Ibid. probl.1.6 (BK 947b12; 948a35).

ARTICULO 2

Utrum timor faciat consiliativos *

Si el temor induce a consultar

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod timor non faciat consillativos.

1. Non enim est eiusdem consillativus facere et consilium impedire. Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quae requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Praeterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est "excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet", ut Tullius dicit, in IV "De Tusculanis quaest." (c.8). Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Praeterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [6], quod "timor consiliativos facit".

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter. Uno modo, a voluntate seu sollicitudine consiliandi. Et sic timor consiliativos facit. Quia, ut Philosophus in III "Ethic." [7] dicit, "consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis diffidimus". Ea autem quae timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem: tum ex eo quod apprehenduntur ut quae difficilius repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur ut de prope exis-

Dificultades. Parece que el temor no hace buscar consejo.

1. Lo mismo que impide el consejo no lo ha de hacer buscar. Pero el temor impide el consejo, puesto que toda pasión perturba la quietud que se requiere para el buen uso de la razón. Luego el temor no induce a consultar.

2. Consejo es el acto de la razón que medita y delibera sobre las cosas futuras. Pero hay algún temor que "disipa las reflexiones y lanza a la mente fuera de su lugar", como dice Tullo. Luego el temor no induce a tomar consejo, sino más bien lo impide.

3. Como se aplica el consejo para evitar los males, así también se aplica para conseguir los bienes. Pero, así como el temor tiende a evitar los males, así la esperanza a conseguir los bienes. Luego el temor no induce a consultar más que la esperanza.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el temor induce a consultar".

Respuesta. Consiliativo puede entenderse de dos modos. Uno, por la voluntad o solicitud en aconsejarse; y así el temor hace consiliativo, porque, como dice el Filósofo, "consultamos sobre las cosas importantes, como si en ellas desconfiásemos de nosotros mismos". Las cosas que infunden temor no son absolutamente malas, pero tienen cierta importancia, ya porque las consideramos difíciles de repeler, ya porque las miramos como muy cercanas, según lo

---

* 2-2 q.129 a.7; *In Psalm.* 12.

[6] C.5 n.14 (BK 1383a6).

[7] C.3 n.10 (BK 1112b10); S.Th., lect.7

ya dicho. Por esta razón, los hombres buscan principalmente ser aconsejados cuando sienten temor.

El otro modo de entenderse consiliativo está dado por la facultad de aconsejar bien; y en este sentido ni el temor ni pasión alguna hace consiliativo, porque al hombre afectado por una pasión le parecen las cosas mayores o menores de lo que son en realidad; como al amante le parecen mejores las cosas que ama, y al temeroso más terribles las cosas que teme. De este modo, por defecto en la rectitud del juicio, cualquiera pasión, cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien.

Soluciones. 1. De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera dificultad.

2. Cuanto más fuerte es una pasión, tanto queda más impedido el hombre afectado por ella; y por eso, cuando el temor es fuerte, el hombre quiere en verdad ser aconsejado, pero de tal modo está perturbado en sus pensamientos, que no acierta a hallar consejo. Mas, si es un temor pequeño el que induce a solicitar el consejo y no turba mucho la razón, puede incluso ayudar a la facultad de aconsejar bien, por razón de la solicitud que le acompaña.

3. También la esperanza induce a consultar, porque, como dice el Filósofo, "nadie toma consejo sobre aquellas cosas de que desespera"; ni tampoco de las imposibles, como en otro lugar dice. Pero el temor induce más a buscar consejo que la esperanza, puesto que la esperanza es del bien que podemos conseguir, mientras que el temor es del mal que con dificultad puede repelerse, y por eso implica el temor, en su concepto, mayor razón de dificultad que la esperanza. Y en las cosas difíciles, máxime en las que no confiamos en nosotros mismos, buscamos ser aconsejados, conforme hemos dicho.

tentia, sicut iam (q.42 a.2) dictum est. Unde homines maxime in timoribus quaerunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus, a facultate bene consiliandi. Et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit. Quia homini affecto secundum aliquam passionem, videtur aliquid vel maius vel minus quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea quae amat, meliora; et timenti, ea quae timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii, quaecumque passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus, impeditur. Et ideo quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest. Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet; potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi, ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos: quia, ut in II "Rethoric." (l.c.) Philosophus dicit, "nullus consiliatur de his de quibus desperat"; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III "Ethic."[a]. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes. Quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi: timor autem de malo, prout vix repelli potest: et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes. In difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in c).

---

[a] C.3 n.13 (BK 1112b24); S.Th., lect.8.

ARTICULO 3

Utrum timor faciat tremorem [a]

Si el temor produce temblor

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tremor non sit effectus timoris.

1. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos trêmere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cuius signum est quod timentes sitiunt, et praecipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Praeterea, emissio superfluitatum ex calore accidit: unde, ut plurimum, medicinae laxativae sunt calidae. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem. Et sic non causat tremorem.

3. Praeterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris, in exterioribus homo tremit; videtur quod similiter in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod Tullius dicit in IV "De Tusculanis quaest." (c.8), quod "terrorem sequitur tremor, et pallor, et dentium crepitus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, in timore fit quaedam contractio ab exterioribus ad interiora: et ideo exteriora frigida remanent. Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra: ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima mo-

Dificultades. Parece que el temblor no es efecto del temor.

1. El temblor proviene del frío, pues vemos que quienes tienen frío tiemblan; y el temor no parece causar frío, sino más bien un calor desecante, prueba de lo cual es que quienes temen tienen sed, principalmente en los más grandes temores, como se ve en los que son conducidos a la muerte. Luego el temor no causa temblor.

2. La emisión de las superfluidades proviene del calor, por lo cual generalmente las medicinas laxativas son calientes. Pero tales emisiones de las superfluidades provienen frecuentemente del temor. Luego el temor parece producir calor, y, por lo tanto, no causa temblor.

3. En el temor el calor se reconcentra del exterior a las partes interiores. Por tanto, si, al retirarse de este modo el calor de las partes exteriores, el hombre tiembla, parece que en todos los miembros exteriores debería producir temblor. Pero no ocurre así. Luego el temblor del cuerpo no es efecto del temor.

Por otra parte, Tulio dice que el temblor, la palidez y el rechinar de dientes siguen al temor.

Respuesta. Como antes se ha dicho, en el temor se produce una cierta contracción desde las partes exteriores a las interiores, quedando, por tanto, fríos los miembros exteriores y sobreviniéndoles por esta causa el temblor, que es ocasionado por la debilidad de la energía que se contiene en los miembros; y a tal debilidad contribuye, más que nada, la falta de

[a] Supra a.1 ad 2; *In Psalm.* 17

calor, que es el instrumento con que mueve el alma, como dice el Filósofo.

Soluciones. 1. Retraído el calor de fuera adentro, se multiplica en el interior, y sobre todo hacia las partes inferiores, esto es, hacia las digestivas, y, por lo tanto, consumida la humedad, se sigue la sed, y también a veces el hacer de vientre y la emisión de la orina y a veces hasta del semen.—O bien tal emisión de substancias superfluas acontece por la contracción del vientre y de los testículos, como dice el Filósofo.

2. De aquí se desprende también la solución de la segunda dificultad.

3. Puesto que en el temor el calor abandona el corazón, dirigiéndose de las partes superiores a las inferiores, a los que temen les tiembla principalmente el corazón y los miembros que tienen alguna conexión con el pecho, donde está el corazón. Por eso les tiembla principalmente la voz, a causa de la proximidad de la arteria vocal al corazón. Y tiembla también el labio y toda la mandíbula inferior, por su continuidad con el corazón; de donde resulta asimismo el rechinar de dientes. Y por la misma razón tiemblan los brazos y las manos.—O también porque estos miembros son más movibles. Por lo cual hasta las piernas tiemblan en los que temen, según escribe el Profeta: "Fortaleced las manos débiles y robusteced las rodillas temblorosas".

vet, ut dicitur in II "De anima" [9].

Ad primum ergo dicendum quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, idest circa nutritivam. Et ideo, consumpto humido, consequitur *sitis*: et etiam interdum solutio ventris et urinae emissio, et quandoque etiam seminis.—Vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit, in libro "De problematibus" [10].

Unde patet **solutio ad secundum.**

Ad tertium dicendum quod, quia in timore calor deserit cor, a superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, et membra quae habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce, propter vicinitatem vocalis arteriae ad cor. Tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula, propter continuationem ad cor: unde et crepitus dentium sequitur. Et eadem ratione brachia et manus tremunt.—Vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia. Propter quod et genua tremunt timentibus: secundum illud Is. 35,3: "Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate".

ARTICULO 4

Utrum timor impediat operationem

Si el temor impide la operación

Dificultades. *Parece que* el temor impide la operación.

1. La operación se impide sobre todo por la perturbación de la razón, que es quien dirige en la obra. Pero

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor impediat operationem.

1. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quae dirigit in opere. Sed timor

[9] C.4 n.16 (BK 416b29); S.TH., lect.9.
[10] Sect. 27 probl.10-11 (BK 948b35; 949a9).

perturbat rationem, ut dictum est (a.2). Ergo timor impedit operationem.

2. Praeterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operando deficiunt: sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Praeterea, pigritia, sive segnities, est quaedam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Phil. 2,12: "Cum metu et tremore vestram salutem operamini": quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum inquantum causat quandam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari.—Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animae. Sed de tali timore Apostolus non loquitur (in "Sed contra").

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod illi qui cadunt de trabe in alto

el temor perturba la razón, como se ha dicho. Luego el temor impide la operación.

2. Los que hacen algo con temor, fracasan con más facilidad en su operación: como si uno marcha por una viga colocada en alto, cae fácilmente de ella a causa del temor, y no caería si anduviera por la misma viga colocada en el suelo, por falta de temor. Luego el temor impide la operación.

3. La pereza o abandono es una especie de temor. Pero la pereza impide la operación. Luego también el temor.

Por otra parte, dice el Apóstol: 'Con temor y temblor trabajad en vuestra salvación"; lo cual no diría si el temor impidiese la buena operación.

Respuesta. La operación exterior del hombre es causada por el alma como por primer motor y por los miembros corpóreos a modo de instrumentos. Ahora bien, la operación es impedida, ya por defecto del instrumento, ya por defecto del motor principal. Así, pues, por parte de los instrumentos corporales, el temor, cuanto es de suyo, tiende siempre a impedir la operación exterior, a causa de la falta de calor que por el temor se sigue en los miembros exteriores. Pero por parte del alma, si es un temor moderado que no perturba mucho la razón, contribuye a obrar bien, por cuanto causa cierta solicitud y hace que el hombre se aconseje y obre más atentamente.—En cambio, si el temor crece tanto que perturbe la razón, impide la operación aun por parte del alma. Pero de tal temor no habla el Apóstol.

Soluciones. 1. De lo expuesto se deduce la solución de la primera dificultad.

2. Los que caen de una viga puesta en lo alto, sufren una perturbación

de la imaginación, a causa del temor de la caída que imaginan.

S. Todo el que teme, rehuye lo que teme, y, por tanto, siendo la pereza temor de la operación misma por cuanto es laboriosa, impide la operación al retraer de ella a la voluntad. Pero el temor acerca de otras cosas, en tanto ayuda a la operación en cuanto inclina la voluntad a obrar aquello por lo que el hombre huye de lo que teme.

posita, patiuntur perturbationem imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum quod omnis timens refugit id quod timet: et ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adiuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quae homo effugit id quod timet.

INTRODUCCION A LA CUESTION 45

DE LA AUDACIA

Acerca de la audacia, Santo Tomás examina tres puntos : *a)* su naturaleza o definición (a.1-2) ; *b)* su causa propia (a.3) ; *c)* su efecto propio (a.4). Son las tres preguntas que, como se ha podido ver, acostumbra hacer sobre cada una de las pasiones.

La etimología de audacia es incierta ; pudiera venir del griego θαρσαλέα —posiblemente del sánscrito *dharohas,* que significa acometer vehementemente o poder velozmente. Pero todavía suele admitirse la etimología de Festo : *audatia ab «abite abide»... dicta est* [1]. En ambos casos, audacia significaría un ímpetu vehemente hacia alguna cosa, y, por consiguiente, su violenta agresión.

Se ha de tener presente que el nombre de audacia puede tener, además de su sentido psicológico de pasión del apetito irascible, un sentido moral como vicio opuesto por exceso a la virtud de la fortaleza.

1. °Como la de cualquier naturaleza, la definición real de la audacia puede determinarse de dos modos : por vía de división o diferenciación respecto de aquello a lo que se opone y por vía de semejanza o cuasi composición respecto de aquello de lo que tiene cierta necesidad. Este doble proceso sigue Santo Tomás en los artículos 1 y 2.

La audacia se opone al temor, como también la esperanza y la seguridad ; esta última con oposición meramente privativa, ya que de sí no importa sino simple exclusión de temor, «perfecta quietud de ánimo respecto del temor» [2]. La esperanza y la audacia se oponen al temor con oposición contraria y positiva ; pero en la esperanza es oposición sólo materialmente contraria, por parte del objeto terminativo (movimiento de aproximación al bien arduo, que en el temor es movimiento de desviación del mal arduo o difícil). La oposición de la audacia es, en cambio, *formal,* por parte del objeto *motivo,* ya que el temor implica un movimiento de alejamiento respecto del mal arduo, y la audacia un movimiento de acceso. El que teme, estima el mal superior a sí y ve en la pugna contra el mal la victoria por parte de éste ; el audaz, por el contrario, en la comparación de sus fuerzas y la dificultad del mal, encuentra en sí un exceso que le permitirá superar éste.

Esta oposición de la audacia con respecto al temor implica la oposición de la seguridad, por cuanto la oposición contraria supone la privativa. La audacia supone al menos la seguridad que implica el menosprecio de la dificultad y la estimación de las propias fuerzas. También implica la esperanza, por lo mismo que la oposición contraria formal y perfecta supone la imperfecta y material. La audacia y la esperanza se relacionan en el movimiento de aproximación, como el temor y la desesperación en el

---

[1] *De verborum significatione* p.19 l.37, etc. (París 1574).
[2] 2-2 q.129 a.7 ; cf. 1-2 q.45 a.1 ad 3.

de alejamiento. El objeto de la esperanza es el bien, que tiene razón de fin : atrae *per se* al apetito, siendo por ello causa directa de su movimiento de tendencia. El objeto de la audacia, por el contrario, que es el mal arduo o difícil, sólo mueve *per accidens* y a modo de medio, mirando más bien a la posesión del bien que impide y se espera ; no se busca por sí el mal arduo, caminando como hacia un fin hacia su posesión. La audacia participa, por tanto, de la esperanza, que la motiva y causa. La esperanza firme y vehemente de alcanzar el fin mueve al apetito a acometer el mal que lo impide. No ocurre así si la esperanza es imperfecta y remisa, porque entonces puede darse juntamente con el temor, con el que no puede coexistir la audacia como a ella directa y positivamente contraria. Efecto de la esperanza, es por ello la audacia necesariamente una pasión secundaria.

El objeto de la audacia así considerado, *cum requisitis ad ipsum*, según la expresión de Cayetano [3], es un compuesto de bien y de mal, como dice Santo Tomás [4]. Y aunque la audacia, por tener razón de medio, sea posterior en la intención a la esperanza—que es en sí misma intención—, en el orden de generación o ejecución es primera.

Un paralelismo similar puede hacerse entre la desesperación y el temor, las dos pasiones del irascible que implican movimiento de retracción al bien y al mal respectivamente. La desesperación se retrae del fin —el bien—, mientras el temor, de los medios ; y, por lo mismo, no se puede hablar entre ellas de un orden de intención—que siempre es de tendencia, nunca de alejamiento—, sino de un orden de ejecución o generación, en el que primero es lo imperfecto de lo perfecto, los medios que el fin. De ahí que el movimiento de temor sea naturalmente anterior al de desesperación, tanto por referirse a los *medios como por ser más* propiamente movimiento de alejamiento, al tener por objeto un mal. La esperanza, en cambio, es sólo *per accidens* movimiento de retracción, pues el bien de que se aleja, en cuanto tal, es siempre apetecible y tiene carácter de fin. Por eso, en este orden de ejecución y alejamiento, el temor es causa de la desesperación ; no un temor imperfecto y moderado —que puede darse con la esperanza—, sino el temor perfecto y consumado hasta el pavor y la agonía, porque entonces aparecen los medios como irremediables e insuperables y, por consiguiente, el fin esperado imposible de alcanzar, de lo que inmediatamente se sigue un movimiento de desesperación. Su objeto, como el de la audacia, pero desde el lado opuesto, es también un complejo de bien y de mal, de fin bueno a que se tiende y de medio que por su razón de mal arduo o difícil impide la consecución de aquél. Cuando la esperanza es firme, incita a superar y destruir este impedimento, y entonces surge el movimiento de audacia ; en cambio, cuando la esperanza es débil y excesiva la perturbación del temor, se provoca un movimiento de retracción respecto del bien o fin, es decir, la desesperación. Pues del mismo modo que el movimiento vehemente respecto del fin excita el movimiento respecto de los medios, así también la tensión vehemente y el proceso de abandono de los medios provoca el abandono del fin.

Podemos concluir, por tanto, que la audacia es una pasión del apetito irascible que acomete el mal difícil o arduo inminente para superarlo o destruirlo, movido por la esperanza de la victoria y de alcanzar el fin esperado.

---

[3] CAIET., *In 1-2* q.45 a.1.
[4] 1-2 q.45 a.4 ad 2.

2. Ahora bien, si la audacia se opone al temor y es causado por la esperanza, evidentemente todo lo que produzca o acreciente ésta, tanto en el orden psicológico como en el fisiológico, será causa directa de la audacia—*causa causae est directe causa causati*—; y todo lo que disminuye o aniquila el temor es causa indirecta de la audacia, pues la destrucción de un contrario causa el contrario a él opuesto o le aumenta en el género de causa formal, como la corrupción de un contrario es la generación del otro.

Causa de la esperanza y de su aumento, y, por lo tanto, causa también directa de la audacia, es el poder o *potencia* propia—física, intelectual, moral—o apropiada, sobre todo, en este último caso, si se trata del auxilio de Dios [5]; y en el orden fisiológico, el vigor corporal y la salud, la juventud, la embriaguez...

3. Hay doble audacia: una meramente pasional, otra racional y deliberada. La primera es intensa y vehemente en el agredir, pero débil y remisa en resistir. Siguiendo a la sola aprehensión de la cogitativa, facultad imperfecta como sensitiva, al surgir dificultades no imaginadas o mayores de las previstas, el ánimo se deprime, y en ocasiones, con la misma vehemencia con que en un principio surgió la audacia, se provoca ahora un violento sentimiento de temor. Y nada se diga a este efecto de los audaces sólo en palabras y gestos, presuntuosos por soberbia y vanagloria.

Por el contrario, en la audacia racional, que sigue a una deliberación de la inteligencia en que se consideraron todos los peligros dentro de las más diversas situaciones hipotéticas posibles, se siente por lo mismo al principio un temor natural, y se mueve remisa a agredir; pero, caldeado el ánimo al ritmo de la pelea, más fuertemente se resiste y ataca, y no se retrocede ante las dificultades nuevas, anteriormente previstas, sino que más crece la audacia cuanto más dura se hace la contienda [6]

CUESTION 45

(In quatuor articulos divisa)

De audacia

De la audacia

Deinde considerandum est de audacia (cf. q.41 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum audacia sit contraria timori.

Secundo: quomodo audacia se habeat ad spem.

Tertio: de causa audaciae.

Quarto: de effectus ipsius.

Corresponde tratar ahora de la audacia, y acerca de ella se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si la audacia es contraria al temor.

Segunda: cómo la audacia se relaciona con la esperanza.

Tercera: de la causa de la audacia.

Cuarta: de sus efectos.

---

[5] Cf. Rom. 8,31; Io. 16,33; ARIST., *Rhet.* 2 c.5 n.21.

[6] Cf. *In Ethic.* 3 lect.15 n.552 y 556.

ARTICULO 1

Utrum audacia sit contraria timori [a]

Si la audacia es contraria al temor

Dificultades. Parece que la audacia no es contraria al temor.

1. Dice San Agustín que "la audacia es un vicio". Ahora bien, el vicio es contrario a la virtud. Por tanto, como el temor no es virtud, sino pasión, parece que la audacia no es contraria al temor.

2. Una cosa única es contraria a sólo otra. Pero la esperanza es contraria al temor. Luego la audacia no lo es.

3. Toda pasión excluye la pasión opuesta. Pero lo que se excluye por el temor es la seguridad, pues dice San Agustín que "el temor es una precaución contra la seguridad". Luego la seguridad, y no la audacia, es contraria al temor.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la audacia es contraria al temor".

Respuesta. Es propio de los contrarios el que se dé entre ellos la máxima distancia, como dice el Filósofo. Ahora bien, lo que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehuye el daño futuro a causa de la victoria que éste ha de lograr sobre el que teme, mientras que la audacia afronta el peligro inminente en razón de la victoria que se ha de lograr sobre el peligro mismo. Luego manifiestamente la audacia es contraria al temor.

Soluciones. La ira y la audacia, y el nombre de cada una de las pasiones, pueden tomarse en dos sentidos. Uno, en cuanto implican absolutamente el movimiento del apetito sensitivo hacia algún objeto bueno

Ad primum sic proceditur. Videtur quod audacia non contrarietur timori.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [1], quod "audacia vitium est". Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, *sed passio, videtur quod* timori non contrarietur audacia.

2. Praeterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Praeterea, unaquaeque passio excludit passionem oppositam. *Sed id quod* excluditur per timorem, est securitas: dicit enim Augustinus, II "Confess." [2], quod "timor securitati praocavet". Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [3], quod "audacia est timori contraria".

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod "maxime a se distent", ut dicitur in X "Metaphys." [4]. *Illud autem quod maxime distat a timore,* est audacia: timor enim refugit nocumentum futurum, propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens, propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifesto timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum quod ira et audacia, et omnium passionum nomina, dupliciter accipi possunt. Uno modo, secundum quod important absoluto motus appetitus sensitivi in aliquod obiectum bonum vel ma-

---

[a] *Supra* q.23 a.2.

[1] Q.31,34: ML 40,21.23.
[2] C.6: ML 32,681.
[3] C.5 n.16 (BK 1383a16).
[4] L.9 c.4 n.1 (BK 1055a9); S.Th., l.10 lect.5.

lum: et sic sunt nomina passionum. Alio modo, secundum quod simul cum huiusmodi motu important recessum ab ordine rationis: et sic sunt nomina vitiorum. Et hoc modo loquitur Augustinus de audacia: sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum quod uni secundum idem, non sunt plura contraria: sed secundum diversa, nihil prohibet uni plura contrariari. Et sic dictum est supra (q.23 a.2; q.40 a.4) quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem: unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem: ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio: audacia autem sicut contrarium. Et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

o malo, y así son nombres de pasiones. Otro, en cuanto incluyen, junto con este movimiento, la separación del orden de la razón; y en este caso son nombres de vicios, en cuyo sentido habla San Agustín de la audacia, mientras nosotros tratamos de la audacia considerada en el primer sentido.

2. Respecto de una misma cosa y desde el mismo punto de vista, no se dan varios contrarios; pero bajo distintos aspectos nada impide que se den. Y así quedó antes dicho que las pasiones del irascible tienen dos clases de contrariedad: una, en cuanto a la oposición del bien y del mal, y en este concepto el temor es contrario a la esperanza; y la otra, en cuanto a la oposición por aproximación o separación, y en este concepto la audacia es contraria al temor, y la desesperación a la esperanza.

3. La seguridad no significa cosa alguna contraria al temor, sino sólo la exclusión del temor, pues se dice seguro el que no teme. Por consiguiente, la seguridad se opone al temor como privación, mientras la audacia como contrario; y, así como lo contrario encierra en sí la privación, así la audacia incluye la seguridad.

ARTICULO 2

Utrum audacia consequatur spem

Si la audacia sigue a la esperanza

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod audacia non consequatur spem.

1. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in III "Ethic."[5]. Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (q.40 a.1). Ergo habent diversa obiecta, et non sunt unius ordinis. Non ergo audacia consequitur spem.

Dificultades. Parece que la audacia no sigue a la esperanza.

1. La audacia se da respecto de los males y cosas terribles, como dice el Filósofo, al paso que la esperanza se refiere al bien, según anteriormente se dijo. Luego tienen diversos objetos y no son de un mismo orden, y, por consigulente, la audacia no sigue a la esperanza.

---

[4] Supra q.25 a.3; *De verit.* q.26 a.5 ad 2; *Ethic.* 3 lect.15.

[5] C.7 n.7 (BK 1115b28); S.TH., lect.15.

2. Como la audacia es contraria al temor, así la desesperación lo es a la esperanza. Pero el temor no sigue a la desesperación, antes bien la desesperación lo excluye, como dice el Filósofo. Luego la audacia no sigue a la esperanza.

3. La audacia se dirige a un bien, cual es la victoria. Pero el dirigirse al bien arduo es propio de la esperanza. Luego la audacia es lo mismo que la esperanza, y no, por tanto, una consecuencia de ella.

Por otra parte, dice el Filósofo que "quienes tienen buena esperanza son audaces". Luego parece que la audacia sigue a la esperanza.

Respuesta. Como ya se ha dicho repetidas veces, todas estas pasiones del alma pertenecen a la potencia apetitiva; y todo movimiento de la potencia apetitiva se reduce a una aproximación o a una huída, las cuales pueden tener lugar o directa o incidentalmente: directamente, la aproximación es hacia el bien, y la huída, del mal; incidentalmente, la aproximación puede ser hacia el mal, por razón de algún bien adjunto, y la huída, del bien, por razón de un mal anejo. Pero lo que es incidental sigue a lo que es esencial y directo; y, por lo tanto, el acercamiento al mal sigue a la aproximación al bien, como la huída del bien sigue a la huída del mal. Ahora bien, estas cuatro cosas son propias de cuatro pasiones: el acercamiento al bien, de la esperanza; la fuga del mal, del temor; la aproximación al mal terrible, de la audacia; y la huída del bien, de la desesperación. De aquí, pues, resulta que la audacia sigue a la esperanza, pues por lo mismo que uno espera superar una cosa terrible inminente, se lanza audaz contra ella. La desesperación, por el contrario, sigue al temor, pues desespera uno porque teme la dificultad de lograr el bien que esperaría.

2. **Praeterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem: quinimmo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit, in II "Rhetoric."** [6]. **Ergo audacia non consequitur spem.**

3. **Praeterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur ad spem.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Ethic." [7], **quod "illi qui sunt bonae spei, sunt audaces". Videtur ergo audacia consequi spem.**

Respondeo dicendum quod, sicut iam pluries dictum est, omnes huiusmodi passiones animae ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivae potentiae reducitur ad prosecutionem vel fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicuius et per se, et per accidens: per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali, propter aliquod bonum adiunctum, et fuga boni, propter aliquod malum adiunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se. Et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni: sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Haec autem quatuor pertinent ad quatuor passiones: nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, insecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga vero boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem: ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio: ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quae est circa bonum sperandum.

---

[6] C.5 n.14 (BK 1383a3)
[7] C.8 n.13 (BK 1117a9); S.Th., lect.17.
[8] Q.22 a.2; q.35 a.1; q.41 a.1.

Ad primum ergo dicendum quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent obiecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum, est enim posterius bono, sicut privatio habitu; ideo audacia, quae insequitur malum, est post spem, quae insequitur bonum.

Ad secundum dicendum quod, etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono: sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio. Et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum quod audacia, licet sit circa malum cui coniunctum est bonum victoriae secundum aestimationem audacis, tamen respicit malum: bonum vero adiunctum respicit spes. Et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit: malum vero adiunctum respicit timor. Unde, proprie loquendo, audacia non est pars spei, sed eius effectus: sicut nec desperatio est pars timoris, sed eius effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest (cf. q.25 a.4 ad 2.3).

Dificultades. El razonamiento sería concluyente si el bien y el mal fueran objetos no relacionados entre sí. Pero como el mal tiene alguna relación con el bien, puesto que es posterior a él, como la privación al hábito, por eso la audacia, que afronta el mal, sigue a la esperanza, la cual se dirige al bien.

2. Aunque en absoluto el bien sea anterior al mal, sin embargo, la huída se refiere al mal con prioridad respecto del bien, como la aproximación atañe antes al bien que al mal. Y, por lo tanto, así como la esperanza es anterior a la audacia, así el temor lo es a la desesperación; y de igual modo que no siempre del temor se sigue la desesperación, sino cuando fuere intenso, tampoco de la esperanza se sigue siempre la audacia, sino cuando fuere vehemente.

3. La audacia, aunque tenga por objeto un mal al cual está unido el bien de la victoria en la apreciación del audaz, se refiere, sin embargo, al mal, mientras que la esperanza mira al bien adjunto. Y de igual modo, la desesperación se refiere directamente al bien que rehuye, en tanto que el temor mira al mal adjunto. De ahí que, propiamente hablando, la audacia no sea una parte de la esperanza, sino su efecto; como tampoco la desesperación es parte del temor, sino su efecto. Y por esta misma razón la audacia no puede ser pasión principal.

ARTICULO 3

Utrum defectus aliquis sit causa audaciae

Si algún defecto es la causa de la audacia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciae.

1. Dicit enim Philosophus, in libro "De problematibus" [9], quod "amatores vini sunt fortes et audaces". Sed ex vino sequitur de-

Dificultades. Parece que algún defecto es la causa de la audacia.

1. Dice el Filósofo que "los amadores del vino son fuertes y audaces". Pero del vino se origina el de-

[9] Sect.27 probl.4 (BK 948a13).

fecto de la embriaguez. Luego la audacia es causada por un defecto.

2. Dice el Filósofo que "los inexpertos son audaces en los peligros". Pero la inexperiencia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

3. Los que sufren injusticias suelen ser más audaces, "como también los animales cuando están heridos", según dice el Filósofo. Pero sufrir injusticia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la causa de la audacia tiene lugar cuando se produce en la imaginación la esperanza de cosas saludables como próximamente existentes, y de las temibles, o como no siendo, o dándose lejanas". Pero lo que constituye defecto pertenece o a la privación de lo saludable o a la inminencia de lo temible. Luego nada de lo perteneciente al defecto es causa de la audacia.

Respuesta. Según antes se ha dicho, la audacia sigue a la esperanza y es contraria al temor; y, por consiguiente, todo lo que naturalmente está ordenado a producir la esperanza o excluir el temor, es causa de la audacia. Mas, como el temor y la esperanza y aun la audacia, por ser pasiones, consisten en un movimiento del apetito y en una cierta alteración corporal, la causa de la audacia, bien en cuanto a provocar la esperanza o en cuanto a excluir el temor, puede tomarse de dos modos: uno, por parte del movimiento apetitivo; otro, por parte de la transmutación corporal.

Por parte del movimiento apetitivo que sigue a la aprehensión, la esperanza, causa de la audacia, es provocada por todo aquello que nos hace estimar como posible el conseguir la victoria, ya sea en virtud de la pro-

fectus ebrietatis. Ergo audacia causatur ex aliquo defectu.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [10], quod "inexperti periculorum sunt audaces". Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Praeterea, iniusta passi audaciores esse solent; "sicut etiam bestiae cum percutiuntur", ut dicitur in III "Ethic." [11]. Sed iniustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [12], quod causa audaciae est, "cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium". Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1.2), audacia consequitur spem, et contrariatur timori: unde quaecumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciae. Quia vero timor et spes et etiam audacia, cum sint passiones quaedam, consistunt in motu appetitus et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciae, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo, ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam, per ea quae faciunt nos aestimare quod possibile sit adipisci victoriam; vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in pe-

---

[10] C.5 n.16 (Bk 1383a28).
[11] C.6 n.11 (Bk 1116b32); S.Th., lect.17.
[12] C.5 n.16 (Bk 1383a17).
[13] C.5 n.21 (Bk 1383b5).

riculis, multitudo pecuniarum, et alia huiusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum vel quorumcumque auxiliantium, et praecipue si homo confidat de auxilio divino; unde "illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt", ut etiam Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [13].—Timor autem excluditur, secundum istum modum, per remotionem terribilium appropinquantium: puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt.

Ex parte vero transmutationis corporalis, causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quae faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit, in libro "De partibns animallum" [14], quod "illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida: quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam". Et in libro "De problematibus" (l.c. nt.9) dicit quod "habentes pulmonem sanguineum, sunt audaciores, propter caliditatem cordis exinde consequentem". Et ibidem dicit quod "vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini"; unde et supra (q.40 a.6) dictum est quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem: et inquantum etiam facit aestimationem cuiusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum quod

pia potencia, como la fortaleza del cuerpo, la experiencia en los peligros, la abundancia de riquezas y otras cosas similares; ya en virtud de un poder ajeno, como la multitud de amigos o de cualesquiera otros auxiliares, y principalmente si el hombre confía en el auxilio divino; por lo cual, "quienes están en buenas disposiciones con la divinidad son más audaces", como dice también el Filósofo.—Y el temor es desechado por el alejamiento de lo temible; por ejemplo, no teniendo el hombre enemigos porque a nadie ha perjudicado, ya que no ve que le amenace mal alguno, pues a quienes causaron daño a otros es a quienes principalmente parece les amenazan los peligros.

Por parte de la alteración corporal, la audacia es causada, mediante la provocación de la esperanza y la exclusión del temor, por aquellos elementos que producen calor en derredor del corazón. Por esto dice el Filósofo que "quienes tienen el corazón pequeño cuantitativamente, son más audaces; y los animales que le tienen voluminoso son tímidos, por cuanto el calor natural no puede calentar un corazón grande tanto como uno pequeño; a la manera que el fuego no puede calentar tanto una casa grande como una pequeña". Dice también que "quienes tienen pulmón sanguíneo son más audaces á causa de la calidez del corazón que de ello se sigue". E igualmente, que "los aficionados al vino son más audaces, por el calor que éste tiene"; por lo cual anteriormente se dijo que la embriaguez contribuye al aumento de la esperanza, a consecuencia de la extensión y amplitud del corazón.

Soluciones. 1. La embriaguez causa la audacia no en cuanto es un defecto, sino en cuanto produce dilatación del corazón, y porque, además, crea la imagen de una cierta grandeza.

2. Los que no tienen experiencia

[14] L.3 c.4 (Bk 667a15).

de los peligros, son más audaces, no por este defecto, sino incidentalmente, en cuanto que por su inexperiencia ni conocen su debilidad ni la presencia de los peligros; y así, por la eliminación de la causa del temor, resulta la audacia.

3. Como dice el Filósofo, "los que sufren injustamente se hacen más audaces, porque creen que Dios auxilia a los que padecen injusticia".

Por tanto, es evidente que ningún defecto causa la audacia, a no ser incidentalmente, esto es, en cuanto lleva unida alguna excelencia, verdadera o ilusoria, ya por parte de él mismo o por parte de otro.

illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens: inquantum scilicet, propter inexperientiam, neque debilitatem suam cognoscunt, neque praesentiam periculorum. Et ita, per substractionem causae timoris, sequitur audacia.

Ad tertium dicendum quod sicut Philosophus dicit in II "Rhetoric." (l.c. nt.13), "iniustum passi redduntur audaciores, quia aestimant quod Deus iniustum passis auxilium ferat".

Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens: inquantum scilicet habet adiunctam aliquam excellentiam, vel veram vel aestimatam, vel ex parte sui vel ex parte alterius.

ARTICULO 4

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in ipsis periculis [a]

Si los audaces son más valerosos al principio que en el momento mismo de los peligros

Dificultades. Parece que los audaces no son más vehementes al principio que en el momento mismo de los peligros.

1. El temblor es producido por el temor, el cual es contrario a la audacia, como consta de lo dicho. Pero algunas veces los audaces tiemblan al principio, como dice el Filósofo. Luego no son más vehementes al principio que cuando están en medio del peligro.

2. Por el aumento del objeto se aumenta la pasión, de manera que, si lo bueno es amable, lo mejor lo es más. Pero lo arduo es el objeto de la audacia. Luego, aumentando lo arduo, se aumenta la audacia. Es sabido que se hace más arduo y difícil el peligro cuando está presente. Luego debe entonces crecer más la audacia.

3. Las heridas recibidas provocan la ira. Pero la ira causa la audacia.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis.

1. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciae, ut ex dictis patet (a.1; q.44 a.3). Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit, in libro "De problematibus" [15]. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Praeterea, per augmentum obiecti augetur passio: sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est obiectum audaciae. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est praesens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Praeterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira

---

[a] *Ethic.* 3 lect.15.

[15] Sect.27 probl.3 (Br. 948a8).

causat audaciam: dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric."[16], quod "ira est ausivum". Ergo quando iam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

pues dice el Filósofo que "la ira es audaz". Luego, cuando ya están dentro del peligro y son heridos, parece que se hacen más audaces.

Sed contra est quod dicitur in III "Ethic."[17], quod "audaces praevolantes sunt et volentes ante pericula, in ipsis autem discedunt".

Por otra parte, dice el Filósofo que "los audaces son precipitados y animosos antes de los peligros, pero ya en ellos se retiran".

Respondeo dicendum quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivae virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia quae difficultatem in aliquo negotio afferunt: unde surgit audaciae motus ad aggrediendum periculum. Unde quando iam experiuntur ipsum periculum, sentiunt maiorem difficultatem quam aestimaverunt. Et ideo deficiunt.

Respuesta. La audacia, siendo un movimiento del apetito sensitivo, sigue a la aprehensión de la potencia sensitiva. Pero ésta no compara ni examina cada una de las circunstancias del objeto, sino que emite un juicio inmediato. Sucede, sin embargo, algunas veces que por la aprehensión inmediata no pueden conocerse todas las dificultades que se presentan en determinado asunto, y de ahí el que brote el movimiento de audacia para acometer el peligro, y que, cuando le experimentan, sientan una mayor dificultad de la que se imaginaron, y, por tanto, desmayen.

Sed ratio est discursiva omnium quae afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex indicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi: qnia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur. Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum; sed quandoque minora illis quae praecogitaverunt. Et ideo magis persistunt.—Vel etiam qnia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem, propter solam aestimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est (a.3).

La razón, al contrario, discurre sobre todo lo que presenta dificultad en el asunto; y, por tanto, los fuertes, que por dictamen de la razón acometen los peligros, al principio parecen remisos, porque los afrontan no por pasión, sino con la deliberación debida; y, una vez en ellos, no experimentan cosa alguna imprevista, y a veces hasta los encuentran menores de lo que creían, por cuya razón son *más* constantes. O también porque los arrostran por el bien de la virtud, y su voluntad del bien persevera en ellos por grandes que sean los peligros; mientras que los audaces se mueven por sola la apreciación que produce en ellos la esperanza y excluye el temor, como se ha dicho.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in audacibus accidit tremor, propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus. Sed in

Soluciones. 1. También en los audaces se produce el temblor, a causa de la concentración del calor desde las partes exteriores a las interiores, como en los que temen. Pero en los

[16] C.5 n.21 (BK 1383b7).
[17] C.7 n.12 (BK 1116a7); S.TH., lect.13.

audaces se reconcentra el calor en el corazón, mientras que en los que temen afluye a las partes inferiores.

2. El objeto del amor es el bien en absoluto, y por eso el aumento del bien bajo este concepto aumenta el amor. Pero el objeto de la audacia es un compuesto de bien y mal; y el movimiento de la audacia hacia el mal presupone el movimiento de la esperanza hacia el bien. Por lo tanto, si se añade tanta dificultad al peligro que llegue a sobrepujar a la esperanza, no se aumentará la audacia, sino se disminuirá.—En cambio, si el movimiento es de audacia, cuanto mayor es el peligro, tanto mayor se reputa ésta.

3. De la lesión no surge la ira, a no suponerse alguna esperanza, como se dirá más adelante; y, por lo tanto, si el peligro fuere tan grande que sobrepuje la esperanza de la victoria, no se seguirá la ira.—Pero sí es verdad que, si se suscita la ira, se aumentará la audacia.

audacibus revocatur calor ad cor: in timentibus autem, ad inferiora.

Ad secundum dicendum quod obiectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed obiectum audaciae est compositum ex bono et malo; et motus audaciae in malum, praesupponit motum spei in bonum. Et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum quod excedat spem, non sequetur motus audaciae, sed diminuetur.—Si tamen sit motus audaciae, quanto maius est periculum, tanto maior audacia reputatur.

Ad tertium dicendum quod ex *laesione non causatur ira*, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur (q.46 a.1). Et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriae, non sequetur ira.—Sed verum est quod, si ira sequatur, audacia augebitur.

INTRODUCCION A LA CUESTION 46

DE LA IRA EN SI MISMA CONSIDERADA

Santo Tomás considera, finalmente, la última pasión del apetito irascible, que es la ira, la más tratada por los filósofos antiguos y por los Padres de la Iglesia, principalmente bajo el aspecto moral. El santo Doctor considera aquí tres puntos en la ira : en la cuestión 46 estudia la ira en sí misma considerada ; en la cuestión 47, su causa, y en la cuestión 48, sus efectos. Más adelante [1] estudiará la ira en su aspecto moral, en cuanto vicio capital. Sobre la ira en sí misma examina : su naturaleza o definición (a.1-3) ; sus propiedades o condiciones, con las cuales se explica o ilustra su noción (a.4-7) y su división (a.8). Acerca de su naturaleza, Santo Tomás investiga la definición de la ira, preguntando tanto por su género próximo (a.1) como por su última diferencia, que se determina o por su propio objeto (a.2) o por su propio sujeto (a.3), ya que la pasión, siendo un movimiento o acto, consiste esencialmente en el medio entre el objeto por el cual se especifica y el sujeto por el cual es producido elícitamente y en el cual se recibe.

Sus propiedades las estudia también, tanto por comparación al sujeto, pues está bajo otras pasiones, de las cuales la ira tiene especial necesidad—respecto de la concupiscencia (a.4-5) y del odio (a.6)—, como por comparación a su objeto *in quod* o terminativo (a.7). La comparación de la ira con la concupiscencia se hace por doble capítulo : por parte de la racionalidad (a.4) y por parte de la naturalidad (a.5), para que así aparezca mejor la diferencia del apetito concupiscible—que se denomina así por la concupiscencia—y del irascible, que se denomina por la ira. La comparación con el odio estaba precisada por una razón histórica, ya que todos los filósofos y Padres que trataron de la ira lo hicieron así, y por tener el odio especial parentesco con la ira en el lenguaje vulgar.

El nombre de ira es de origen incierto. La palabra griega que vierte su concepto—ὀργήν, del sánscrito *urga*—no es su antecedente. Sea de esto lo que se quiera, la ira difiere de la *iracundia* en que aquélla es a modo de acto o pasión, mientras ésta es a modo de hábito o disposición.

1. Como la ira da nombre al apetito irascible, surge la pregunta de si es una pasión general o universal que contenga bajo sí las demás pasiones del irascible, como el género sus especies ; o si es general al menos, como el gozo y la tristeza, el temor y la esperanza. La ira—responde Santo Tomás—no es universal en el primer sentido, pues no indica la facultad o potencia irascible, ni siquiera el hábito o disposición de *iracundia,* sino que es esencialmente un movimiento o pasión. Tampoco es universal a modo de causa *eficiente* ni a modo de causa *final.* Lo primero, porque la ira es la última pasión del apetito irascible en el or-

---

[1] 1-2 q.84 a.4 ; 2-2 q.158.

den de ejecución, y siempre la causa en este orden es anterior al efecto. En el apetito irascible, esta universalidad le corresponde a la esperanza, y al amor respecto de todas las pasiones del alma. Lo segundo, porque de este modo solamente mueve universalmente la pasión que implica quietud en el bien, que es la delectación, mientras que la ira no implica quietud, sino movimiento, y además no surge respecto del bien, sino del mal.

Finalmente, la ira tampoco es un universal—universalidad *in essendo vel praedicando*—que contenga bajo sí conceptualmente las demás pasiones del irascible, como no hay ninguna pasión del concupiscible que contenga bajo sí las otras pasiones del concupiscible; ni se predica tampoco de muchas especies psicológicas de ira pasional, como prueba Santo Tomás en el artículo 7.

2. La ira, sin embargo, es una pasión general en un sentido analógico, es decir, *in patiendo vel recipiendo,* o como cierto *efecto común* de varias pasiones, a saber: la tristeza, la esperanza y la concupiscencia, y, en algún modo, de la delectación y la audacia y aun del amor. Causa por la que no es pasión simple, sino, como la audacia, compuesta de varias en alguna manera contrarias. Es, entre todas, la pasión más compleja.

El acto del apetito, de modo similar al acto del entendimiento, puede ser llevado a su propio objeto de dos modos: uno, a modo de movimiento *simple* o *incomplejo,* y otro, a modo de movimiento *compuesto* o *complejo.* El primero puede realizarse a manera de afirmación, en el impulso de tendencia o acceso—como en la concupiscencia y la deleitación—, y a manera de negación o retroceso, como en la aversión y la tristeza. El movimiento *compuesto* o *complejo* se realiza cuando el apetito se refiere juntamente a dos o varios objetos materiales, que pueden ser buenos o malos, o uno bueno y otro malo, en cuyo caso el movimiento apetitivo presenta mayor complejidad, a la manera de la complejidad del juicio mediato, en un impulso al mismo tiempo, aunque según razones diversas—*secundum diversa*—, de tendencia y de alejamiento.

Complejidad de movimiento pasional encontramos en el amor de amistad, en el odio de enemistad y en la ira, que miran al mismo tiempo a varios objetos materiales: la cosa y la persona. Por el amor de amistad queremos el bien para el amigo; por el odio de enemistad queremos el mal para el enemigo, y por la ira deseamos la venganza de la persona que nos ha injuriado. En el amor de amistad y el odio de enemistad, los términos *qui* y *cui* son de la misma razón: el bien en el primero y el mal en el segundo, «pues el que ama quiere para la persona amada el bien que les es conveniente» [2]; y «el que odia quiere para aquel a quien odia el mal como algo que le es perjudicial» [3]. En cambio, respecto de la ira, el término *qui y cui* son de diversa y aun opuesta razón, en cuanto que la cosa es buena—la venganza—, pero la persona de la cual busca vengarse es mala. Esto implica evidentemente la máxima complejidad, un movimiento mediato del apetito, en razón de que el movimiento de ira surge mediante la composición de otras pasiones. Tenemos que la tristeza que provoca la ira es causada por el odio de abominación de la injuria recibida y de la persona del injuriante y por la presencia y actualidad de tal mal; igualmente, el apetito positivo de venganza es causado por el amor del propio honor y bien y por el deseo y esperanza de

---

[2] 1-2 q.46 a.2.
[3] Ibid.

recuperarle, y al mismo tiempo por el placer de la recuperación esperada y por la audacia para repeler la injuria recibida. De aquí, por tanto, que la ira sea la más compleja en cuanto «compuesta en algún modo —como dice Santo Tomás—de pasiones contrarias» [4].

Estos dos términos de la ira, evidentemente, no se tienen por igual, pues de lo contrario no determinarían una pasión *simpliciter*, una composición *per se*, como es la pasión de la ira. El apetito se mueve a ellos *secundum prius et posterius* o con subordinación de uno a otro: de la persona injuriante a la venganza, del mal al bien. La ira, por lo mismo, mira directamente, *per se*, a la cosa buena, y sólo *per accidens* y de *connotado* a la persona mala, dañosa. Lo que así explica Santo Tomás: «La ira importa el apetito de un mal, esto es, del daño que busca inferir al prójimo; sin embargo, no se mueve a ello en cuanto mal, sino en cuanto el bien de la justa vindicación. Pues por ello busca el irritado dañar a otro, para vengar la injuria que se le ha hecho. Y como los movimientos apetitivos se determinan más por aquello que es formal en el objeto que por lo que es material, se ha de decir que la ira es prosecución de un bien, mejor que decir que es búsqueda de un mal; porque lo que se busca es el mal *materialmente*, pero el bien *formalmente*» [5].

3. La ira es pasión propia del apetito irascible, de la cual éste recibe nombre. Su objeto propio cae dentro del objeto del apetito irascible. El objeto de la ira, en efecto, es doble: la cosa buena o venganza que se desea y la persoua mala o nociva que hizo la injuria, y de la cual quiere el airado tomar venganza castigándole; doble objeto que se presenta a la aprehensión sensible como arduo o difícil. La ira no es provocada por una injuria mínima o pequeña molestia, que menospreciamos, sino por una injuria grande, real o estimada. Y también la venganza o pena que se ha de imponer a la persona que daña, debe ser grande, respondiendo a la injuria. Estamos, pues, ante una pasión del apetito irascible que surge contra la injuria o molestia recibida para vengarla o repelerla. O, como define Santo Tomás, ante «una pasión del apetito irascible que brota de la tendencia del apetito sensitivo en orden a la destrucción de una cosa que es aprehendida como contraria a lo que se quiere o desea» [6]; es decir, más brevemente, ante un *apetito de venganza*.

En la ira se encuentra también el doble elemento *cuasi formal y cuasi material* de la pasión. «Lo formal en la ira—dice Santo Tomás—le viene por parte del alma apetitiva, y consiste en que la ira sea apetito de venganza; y lo material es aquello que pertenece a la conmoción corporal, es decir, que la ira sea ardor de la sangre alrededor y en el corazón» [7]. Si este segundo elemento esencial queremos incluirle en la definición, habremos de decir que la ira es *apetito de venganza con incandescencia del cuerpo*.

4. Santo Tomás explica después (a.4-7) esta definición de la ira, distinguiendo este apetito o *libido* de la *libido* concupiscencia (a.4-5), y la *vindicta* de la ira del odio de enemistad (a.6).

La ira es más racional que la concupiscencia, que de ningún modo es racional. La concupiscencia, pues, no implica comparación alguna, al ser pasión simple; y con gran vehemencia es llevada a su objeto nublando casi la razón, a la que arrastra consigo, principalmente la concupiscencia

---

[4] 1-2 q.48 a.2.
[5] *De malo* q.12 a.2.
[6] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2 n.103; cf. 3 q.15 a.9.
[7] *De malo* q.12 a.1; cf. ibid., a.2 ad 7; q.8 a.3 ad 7; *In Sent.* 1 d.40 q.1 a.2; 1 q.20 a.1 ad 2; *De anima* lect.2 n.24.

más vívida, como es la concupiscencia sexual. La ira, en cambio, es racional *secundum partem*, es decir, antecedentemente—no consiguientemente—, porque presupone cierta comparación de la injuria recibida con la venganza a tomar del injuriante. Por lo mismo que es pasión en grado máximo compuesta, es entre todas las pasiones la más racional, como *silogizante*. Lo que así muy bien muestra Santo Tomás: «Se le manifiesta al hombre que se le ha hecho injuria o daño, o por la razón, como cuando es verdad; o por la fantasía a veces, cuando al hombre así le parece, aunque no sea verdad. Y el hombre irritado cuasi silogiza el que conviene castigar al injuriante y determina el modo debido; y al punto se irrita moviéndose a la venganza antes de que sea determinado por la razón el modo. Pero la concupiscencia, al instante que le pone delante la razón o el sentido una cosa deleitable, se mueve a gozarlo sin silogismo alguno de la razón. Y la causa de esta diferencia está en que lo deleitable tiene carácter de fin *per se* apetible, que es como principio no silogizado; y el daño a inferir a otro no es *per se* apetible como fin que tiene razón de principio, sino como útil al fin, que tiene razón de conclusión en las realidades a obrar. Y, por lo mismo, la concupiscencia no mueve silogizando, y sí la ira. De ahí que ésta siga algunas veces a la razón, y no la concupiscencia, que sigue sólo el ímpetu propio [8].

Ahora bien, también se ha de tener en cuenta que el movimiento de la ira es más súbito y vehemente que el de la concupiscencia; por eso, concomitante y consiguientemente, es tan irracional como la misma concupiscencia.

Si comparamos la ira y la concupiscencia en cuanto a su raíz o *naturalidad* por parte del *objeto propio*, es más natural la concupiscencia que la ira, porque es de objeto más natural, ya que el objeto propio de la concupiscencia *máxima*—la de la comida, de la bebida y sexual—es el más natural, como versando directamente sobre lo necesario para la conservación de la naturaleza individua o específica; mientras que, por el contrario, el objeto propio de la *ira máxima* es la injuria hecha al honor, que es algo adventicio y exterior a la naturaleza. Lo que no impide que, en un orden que no sea el de la concupiscencia y la ira en su grado más elevado, se dé cierta ira más natural que otras concupiscencias, como la ira natural contra las cosas que impiden la concupiscencia natural es más natural que la concupiscencia no natural.

Por parte del *sujeto*, «de algún modo la ira es más natural y en algún otro la concupiscencia» [9]. En cuanto a la naturaleza *genérica* del hombre, es decir, como animal, la concupiscencia es más natural que la ira. Pues consta de hecho que todos los animales desean el alimento y la bebida y los placeres sexuales, pero no todos se irritan, como sucede en las esferas inferiores de la vida sensitiva. Además, en el hombre mismo antes aparece la concupiscencia que la ira, pues primero empieza a comer y vivir que se irrita, y más tarde deja de comer y vivir que de irritarse. La concupiscencia responde al ser, que es siempre y naturalmente antes que la irritación. El movimiento de concupiscencia surge directamente y *per se* de las cosas intrínsecas a la naturaleza, mientras la ira surge cuasi *per accidens*, a causa de los impedimentos extrínsecos o nocivos a la naturaleza, y, más en concreto, del impedimento que se ejerce sobre la concupiscencia natural, suponiéndola por tanto.

En cuanto a la naturaleza específica del hombre, como ser *racional*,

---

[8] *In Ethic.* 7 lect.6 n.1388-1389.
[9] 1-2 q.46 a.5.

es más natural la ira que la concupiscencia, porque, según dijimos, la ira es de *algún* modo racional, mientras la concupiscencia de *ningún* modo lo es, y porque el honor herido, que es la causa principalísima de la ira, es un bien racional u honesto y espiritual, mientras el bien concupiscible es sólo un bien deleitable y corporal.

Finalmente, en cuanto a la naturaleza individua del hombre, que se toma originariamente del cuerpo—principio individualizador del alma—, la mayor o menor naturalidad de la concupiscencia y la ira depende de los diferentes temperamentos individuales. Más natural le es a un temperamento manso y lujurioso la concupiscencia que la ira, y viceversa. Y en una comparación de estos dos temperamentos opuestos, es entonces la ira la más natural, tanto porque el temperamento irascible es transmitido más fácilmente por herencia como por brotar, en igualdad de condiciones, el movimiento de ira más pronta y vehementemente—y por lo común más frecuentemente—que el movimiento de concupiscencia en el lujurioso.

5. Las diferencias entre la ira y el odio son también múltiples. Difieren en sí mismas, intrínsecamente; difieren por parte del objeto y por parte del modo como se dan. Psicológicamente, la ira es a modo de pasión transeúnte y, por tanto, temporal, mientras que el odio, aunque actual, responde a una disposición permanente según la cual el hombre juzga contrario y nocivo para él aquello a que tiene odio; es de por sí perpetuo o sin tiempo. Los antiguos le definían: Ira *inveterada*. Y mientras la ira se estructura, en unión con la tristeza, como pasión compuesta, el odio surge, sin tristeza, como una pasión simple o, al menos, no tan compuesta como la ira. El odio persigue el mal puro, como mal de aquel a quien odia, mediante la aplicación del mal al mal; mientras que la ira persigue un mal que se halla compuesto con un bien, es decir, en cuanto justa venganza; busca la aplicación del bien al mal: del bien de la venganza a la persona mala injuriante.

Difieren también por parte del *objeto*, tanto motivo como terminativo. Por parte del objeto *motivo*, por cuanto el motivo de la ira es la injuria o molestia causada a nosotros o a los nuestros, mientras el motivo del odio es cualquier mal o cosa inconveniente, real o estimada; por parte del objeto *terminativo*, por cuanto que, mientras la ira es acerca de una persona singular determinada que nos hizo la injuria, el odio es universal para todas y cada una de las cosas que se estimen malas y desagradables.

Finalmente, difieren por razón del modo. La ira se da aplicando la pena al injuriante con una cierta medida, y por lo mismo sufre consigo a la misericordia, mientras que el odio desea vivamente un mal al prójimo sin medida apreciable, hasta la muerte o el no ser del enemigo, y no lleva consigo, por tanto, ninguna misericordia. En un plano más exterior, mientras la ira procede abiertamente, el odio lo hace de modo oculto y sin consideración alguna para la persona enemiga o para su dignidad.

6. Después de esto resulta fácil determinar el objeto *terminativo o in quod* de la ira. Pero antes conviene distinguir una doble ira: una meramente sensitiva o pasional, que es el apetito irascible en sí; otra racional o voluntaria—elicitiva o imperativamente—, que es de la misma voluntad o también del apetito sensitivo en cuanto está bajo la voluntad.

Si hablamos de la ira racional o voluntaria, ésta se da sólo hacia personas, no hacia cosas, y, propiamente hablando, hacia una persona ajena, no hacia la propia persona. Hacia personas y no hacia cosas, guardando

proporción con su propio objeto motivo, la injuria o injusticia sufrida, que solo la persona—naturaleza individua racional—es capaz de infligirla y sólo ella capaz de padecerla y de tomar venganza. Además, la injuria y la venganza, al ser actos de injusticia y de justicia respectivamente, no se encuentran sino en el sujeto propio de ellas. Es decir, no se dan, propiamente hablando, sino respecto de otros, no respecto de uno mismo. Sin embargo, de algún modo puede el hombre, en un sentido impropio, hacerse injuria a sí mismo obrando el mal, máxime cuando sus operaciones, palabras o modos de comportarse prestan ocasión a otros para que le injurien o hieran, y entonces la ira, que propiamente se dirige a otros, se extiende así a uno mismo.

La ira meramente pasional alcanza no sólo a las personas, sino también a los animales y las cosas que nos causan de algún modo molestia; incluso con ella podemos airarnos propiamente contra nosotros mismos. Y la razón consiste en que la ira meramente pasional es una simple reacción del apetito irascible para quitar o destruir un mal presente contristativo; y un mal de este género puede proceder o ser causado no sólo por personas, sino también por los animales y por cosas inanimadas.

7. En último lugar, considera Santo Tomás la *división* de la ira, que, como en las otras pasiones, puede hacerse de dos modos: uno, psicológicamente, y otro, moralmente.

Psicológicamente considerada, la ira se divide en *puramente pasional, puramente espiritual* o voluntaria y *mixta* de pasional y voluntaria, ya sea que la pasión disponga al movimiento similar de la voluntad, ya le siga y redunde de él. Esta es la ira más propiamente humana, pues la ira meramente pasional puede encontrarse en los animales, y la puramente voluntaria, en los ángeles y almas separadas y en el mismo Dios.

La ira meramente pasional es pasión del apetito irascible, que proviene de su tendencia a la destrucción de algo que es aprehendido como contrario a lo que se quiere o desea [10].

La ira meramente espiritual o voluntaria es «la voluntad de vengar algún mal» [11] o «apetito de venganza a causa de una contristación precedente» [12].

Finalmente, la ira humana o mixta es el apetito de venganza con incandescencia corporal, como más arriba se dijo, que, si tiene más de pasión que de voluntad, se dice incandescencia corporal con apetito de venganza. Esta ira plenamente humana o mixta es la que dividen Nemesio y el Damasceno en las tres especies, o más bien modos, que recoge Santo Tomás en el artículo octavo.

Moralmente la ira se divide en buena u ordenada por la recta razón, que también se llama *ira per zelum*, y en ira mala o desordenada, antecedente a la recta razón, que se llama también *ira per vitium* [13].

---

[10] *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2 n.102.
[11] Ibid., n.101.
[12] *De verit.* q.25 a.2 ad 9.
[13] Cf. *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.2 q.ª2; *In Eph* c.4 lect.7; *S. th.* 1-2 q.[illegible] a.1-2.

CUESTION 46

(In octo urticulos divisa)

De ira secundum se

De la ira en sí misma considerada

Deinde considerandum est de ira (cf. q.40 introd.). Et primo, de ira secundum se; secundo. de causa factiva irae, et remedio eius (q.47); tertio, de effectu eius (q.48).

Circa primum quaeruntur octo.

Primo: utrum ira sit passio specialis.

Secundo: utrum obiectum irae sit bonum, an malum.

Tertio: utrum ira sit in concupiscibili.

Quarto: utrum ira sit cum ratione.

Quinto: utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.

Sexto: utrum ira sit gravior quam odium.

Septimo: utrum ira solum sit ad illos ad quos est iustitia.

Octavo: de speciebus irae.

Corresponde tratar ahora de la ira. Y en primer lugar de la ira considerada en sí misma; en segundo lugar, de la causa que produce la ira, y, por último, de su efecto.

En la primera consideración se han de averiguar ocho cosas.

Primera: si la ira es una pasión especial.

Segunda: si el objeto de la ira es el bien o el mal.

Tercera: si la ira reside en el concupiscible.

Cuarta: si la ira se da con la razón.

Quinta: si la ira es más natural que la concupiscencia.

Sexta: si la ira es más grave que el odio.

Séptima: si la ira se refiere solamente a los mismos a quienes se refiere la justicia.

Octava: de las especies de la ira.

ARTICULO 1

Utrum ira sit specialis passio [a]

Si la ira es una pasión especial

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non sit passio specialis.

1. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed huius potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est una passio specialis.

2. Praeterea, quilibet passioni speciali est aliquid contrarium; ut patet inducenti per singula. Sed irae non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (q.23 a.3). Ergo ira non est passio specialis.

Dificultades. Parece que la ira no es una pasión especial.

1. La ira toma su nombre de la potencia irascible. Pero esta potencia no tiene solamente una pasión, sino muchas. Luego la ira no es una pasión especial.

2. Toda pasión especial tiene su contrario, como se ve recorriéndolas una por una. Pero no hay pasión alguna contraria a la ira, según anteriormente se ha dicho. Luego la ira no es una pasión especial.

---

[a] Supra q.23 a.4; Sent. 3 d.26 q.1 a.3.

3. Una pasión especial no incluye a otra. Pero la ira incluye muchas pasiones, pues se da con la tristeza, con la esperanza y con la delectación, segun demuestra el Filósofo. Luego la ira no es una pasión especial.

Por otra parte, el Damasceno considera la ira como pasión especial, e igualmente Tulio.

Respuesta. Una cosa se dice general de dos maneras: una por vía de predicado, como "animal" es común a todos los animales; otra, a modo de causa, como el sol. según Dionisio, es la causa general de todo lo que es engendrado en el mundo inferior; porque, así como el género encierra virtualmente muchas diferencias en cuanto a la semejanza de materia, así la causa agente contiene muchos efectos en cuanto a su virtud activa. Mas hay efectos que son producidos mediante el concurso de diversas causas, y, puesto que toda causa permanece de algún modo en el efecto, puede también decirse, de un tercer modo, que el efecto procedente de una multitud de causas es también general, en cuanto que contiene de cierto modo en acto muchas causas.

Del primer modo, pues, la ira no es una pasión general, sino miembro, con otras pasiones, de una división, según anteriormente se dijo.—Tampoco del segundo modo, pues no es causa de otras pasiones. Del amor sí se puede decir que es una pasión general en este sentido, como consta por San Agustín, toda vez que el amor es la raíz primera de todas las pasiones, según anteriormente se dijo.—Pero del tercer modo la ira puede decirse pasión general, en cuanto es causada por el concurso de varias pasiones; pues no brota el movimiento de ira sino a causa de alguna tris-

3. **Praeterea, una specialis passio non includit aliam. Sed ira includit multas passiones, est enim cum tristitia, et cum delectatione, et cum spe, ut patet per Philosophum, in II "Rhetoric."** [1]. **Ergo ira non est passio specialis.**

Sed contra est quod Damascenus [2] **ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius, IV "De Tusculanis quaest." (c.7.9).**

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo, per praedicationem: sicut "animal" est generale ad omnia animalia. Alio modo, per causam: sicut sol est causa generalis omnium quae generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, in 4 cap. "De div. nom." [3]. **Sicut enim genus continet multas differentias potestate, secundum similitudinem materiae; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci: et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici, tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus, habet quandam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu.**

Primo ergo modo, ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (q.23 a.4).—Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum: sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV libro "De civ. Dei" [4]; **amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra** [5] **dictum est.—Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum [illegible] tur. Non enim insurgit motus irae nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desi-**

---

[1] C.2 n.1.2 (BK 1376a31; b1).
[2] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,932.
[3] § 4: MG 3,697; S.Th., lect.3.
[4] C.7: ML 41,410.
[5] Q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1.

derium et spes ulciscendi: quia, ut Philosophus dicit in II "Rhetoric." (l.c. nt.1), "iratus habet spem puniendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem". Unde si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit, in libro "De anima" (l.4 c.6).

teza inferida y supuestos el deseo y la esperanza de vengarse, ya que, como dice el Filósofo, "el irritado tiene esperanza de castigar, dado que apetece la venganza como posible". Por eso, si la persona que infirió el daño es muy poderosa, no se sigue ira, sino tristeza, como dice Avicena.

Ad primum ergo dicendum quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus huius potentiae sit ira: sed quia ad iram terminantur omnes motus huius potentiae; et inter alios eius motus, iste est manifestior.

Soluciones. 1. La potencia irascible recibe su nombre de la ira, no porque todo movimiento de esta potencia sea ira, sino porque en ella terminan todos y es entre todos ellos el más manifiesto.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quae est boni, et a tristitia, quae est mali, includit in seipsa contrarietatem: et ideo non habet contrarium extra se. Sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quae est simplicium colorum, ex quibus causantur.

2. Por lo mismo que la ira es causada por pasiones contrarias, como la esperanza, que se refiere al bien, y la tristeza, que se refiere al mal, incluye en sí misma la contrariedad, y por eso no tiene contrario fuera de ella. Como tampoco en los colores medios se encuentra otra contrariedad que la propia de los colores simples que los producen.

Ad tertium dicendum quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species: sed magis secundum continentiam causae et effectus.

3. La ira incluye muchas pasiones no como el género las especies, sino más bien como la causa se incluye en el efecto.

ARTICULO 2

Utrum obiectum irae sit bonum, vel malum [a]

Si el objeto de la ira es el bien o el mal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod obiectum irae sit malum.

Dificultades. Parece que el objeto de la ira es el mal.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus [b] quod ira est quasi "armigera concupiscentiae": inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam obiectum.

1. Dice San Gregorio Niseno que la ira es como "el escudero de la concupiscencia", en cuanto combate lo que la impide. Pero todo impedimento tiene carácter de mal. Luego la ira se refiere al mal como a su objeto.

2. Praeterea, ira et odium conveniunt in effectu: utrumque enim est inferre nocumentum al-

2. La ira y el odio convienen en el efecto, pues ambas tienden a inferir un daño a otro. Pero el odio tiene

---

[a] Infra a.6; *De malo* q.12 a.2,4.

[b] Nemesius, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692.

por objeto el mal, según quedó dicho. Luego también la ira.

3. La ira es causada por la tristeza, por lo cual dice el Filósofo que "la ira obra con tristeza". Pero el objeto de la tristeza es el mal. Luego también el de la ira.

Por otra parte, dice San Agustín que "la ira desea la venganza". Pero el apetito de venganza es apetito del bien, puesto que la venganza pertenece a la justicia. Luego el objeto de la ira es el bien.

2. La ira está siempre acompañada de la esperanza; por cuya razón causa también delectación, como dice el Filósofo. Pero el objeto de la esperanza y de la delectación es el bien. Luego también el de la ira.

Respuesta. El movimiento de la potencia apetitiva sigue al acto de la potencia aprehensiva. Y ésta percibe las cosas de dos maneras: una, a modo de algo simple, como cuando entendemos qué es el hombre; otra, a modo de algo complejo, como cuando percibimos que lo blanco se halla en el hombre. Por consiguiente, de una y otra manera la potencia apetitiva puede dirigirse al bien y al mal. Como a cosa simple e incomplexa, cuando el apetito sigue o se adhiere al bien en absoluto o rehuye el mal; y tales movimientos son el deseo y la esperanza, la delectación y la tristeza y otros similares.—A modo de algo complejo, como cuando el apetito aspira a que algo bueno o malo esté o se realice en otro, ya tendiendo a esto, ya evitando aquello, como se ve claramente en el amor y el odio; pues amamos a alguien en cuanto queremos un bien para él, y le odiamos deseándole un mal. Lo propio sucede en la ira, pues todo el que se irrita pretende vengarse de alguien. Y así, el movimiento de la ira tiende a dos

terl. Sed odium respicit malum tanquam obiectum, ut supra dictum est (q.29 a.1). Ergo etiam et ira.

3. Praeterea, ira causatur ex tristitia: unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [7], quod "Ira operatur cum tristitia". Sed tristitiae obiectum est malum. Ergo et irae.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in II "Confess." [8], quod "ira appetit vindictam". Sed appetitus vindictae est appetitus boni: cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo obiectum irae est bonum.

2. Praeterea, ira semper est cum spe: unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [9]. Sed spei et delectationis obiectum est bonum. Ergo et irae.

Respondeo dicendum quod motus appetitivae virtutis sequitur actum virtutis apprehensivae. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo, per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo, per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur vel inhaeret bono, vel refugit malum. Et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi.—Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc. Sicut manifeste apparet in amore et odio: amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira: quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo. Et sic motus irae tendit in

---

[7] C. 6 (BK 1149b31); S. TH., lect. 6
[8] C. 1 ML 32,661.
[9] C. 2 (BK 1378b1)

duo: scilicet in ipsam vindictam, quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur: tendit etiam in illum de quo quaerit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est tamen duplex differentia attendenda circa hoc, irae ad odium et ad amorem. Quarum prima est, quod ira semper respicit duo obiecta: amor vero et odium quandoque respiciunt unum obiectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire.—Secunda est, quia utrumque obiectorum quod respicit amor, est bonum: vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti. Utrumque vero eorum quae respicit odium, habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui, tamquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum obiectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit: et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

objetos, a saber: a la venganza misma, que desea y espera como un bien, por lo que se deleita en ella; y hacia aquel de quien pretende vengarse, como hacia algo contrario y nocivo, lo cual es propio de la razón de mal.

Sin embargo, debe notarse una doble diferencia en esta relación de la ira con el odio y el amor. La primera de las cuales estriba en que la ira siempre se refiere a dos objetos, mientras que el amor y el odio a veces miran a uno solo, como cuando se dice de alguien que ama u odia el vino, o cosa parecida.—La segunda, en que los dos objetos a que el amor se refiere son buenos, pues el que ama quiere el bien para otro como conveniente *para sí mismo*; y los dos objetos a que se refiere el odio tienen razón de mal, pues el que odia quiere para otro el mal como cosa que le es inconveniente. En cambio, la ira se refiere a uno de los objetos bajo la razón de bien, cual es la venganza que apetece; y a otro, bajo la razón de mal, que es el hombre dañino, de quien desea vengarse. Y, por tanto, es en cierto modo una pasión compuesta de pasiones contrarias.

Y así quedan también resueltas las dificultades.

ARTICULO 3

Utrum ira sit in concupiscibili [a]

Si la ira reside en el concupiscible

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira sit in concupiscibili.

1. Dicit enim Tullius, in IV "De Tusculanis quaest." (c.9), quod ira est "libido" quaedam. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Praeterea, Augustinus dicit, in "Regula" [10], quod "ira crescit in odium". Et Tullius dicit, in eodem libro (c.9), quod "odium est

Dificultades. Parece que la ira reside en el concupiscible.

1. Dice Tulio que la ira es una especie de "libido". Pero la libido reside en el concupiscible. Luego también la ira.

2. Dice San Agustín que "la ira crece hasta el odio"; y Tulio, que "el odio es ira inveterada". Pero el odio

[a] *Sent.* 3 d.26 q.1 a.2.

[10] Epist. 211: ML 33,964.

reside en el concupiscible, como el amor. Luego la ira reside en el concupiscible.

3. El Damasceno y San Gregorio Niseno dicen que "la ira se compone de tristeza y de deseo". Pero una y otro están en el concupiscible. Luego la ira reside en el concupiscible.

Por otra parte, la potencia concupiscible es distinta de la irascible. Por tanto, si la ira se diese en el concupiscible, no tomaría de ella su nombre la potencia irascible.

Respuesta. Como anteriormente se ha dicho, las pasiones del irascible difieren de las del concupiscible en que el objeto de las primeras son el bien y el mal, considerados en absoluto, mientras que el objeto de las pasiones del irascible es el bien y el mal con una cierta grandeza y dificultad. Y quedó dicho que la ira se refiere a dos objetos, que son la venganza apetecida y aquel de quien se busca vengarse; y en ambos se requiere cierta dificultad, pues no surge el movimiento de la ira sino en razón de la magnitud que se dé en ambos, ya que "lo que es nada o muy pequeño lo consideramos indigno de toda estima", como dice el Filósofo. De lo cual resulta evidente que la ira no reside en el concupiscible, sino en el irascible.

Soluciones. 1. Tulio llama libido al apetito de cualquier bien futuro, sin distinción de arduo o no arduo; y, según esto, coloca la ira bajo la libido, por cuanto es apetito de venganza. Así considerada, la libido es común al irascible y al concupiscible.

2. Se dice que "la ira crece hasta el odio" no porque la misma pasión que primero fué ira se haga después odio como por cierto arraigo, sino a modo de causalidad, por cuanto la ira causa con el tiempo el odio.

ira inveterata". Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Praeterea, Damascenus [11] et Gregorius Nyssenus [12] dicunt quod "ira componitur ex tristitia et desiderio". Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.23 a.1) dictum est, passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod obiecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; obiecta autem passionum cum quadam elevatione vel arduitate. Dictum est autem (a.2) quod ira respicit duo obiecta: scilicet vindictam, quam appetit; et eum de quo vindictam quaerit. Et circa utrumque quandam arduitatem ira requirit: non enim insurgit motus irae, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: "quaecumque" enim "nihil sunt, aut modica valde, nullo digna aestimamus", ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [13]. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum quod Tullius [14] libidinem nominat appetitum cuiuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui. Et secundum hoc, ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictae. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quae prius fuit ira, postmodum fiat odium per quandam inveterationem: sed per quandam causalitatem. Ira enim, per diuturnitatem, causat odium.

---

[11] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933.
[12] Nemesius, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692.
[13] C.2 n.3 (BK 1378b12).
[14] *Tuscul.* l.4 c.6.7.

Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra (q.25 a.7) quod passiones concupiscibilis sunt causae passionum irascibilis.

3. Se dice que la ira está compuesta de tristeza y deseo, no como de partes, sino como de causas; y ya quedó dicho que las pasiones del concupiscible son causa de las pasiones del irascible.

ARTICULO 4

Utrum ira sit cum ratione [a]

Si la ira se da con la razón

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non sit cum ratione.

1. Ira enim, cum sit passio quaodam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivae partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Praeterea, animalia bruta carent ratione. Et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Praeterea, ebrietas ligat rationem. Adiuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [15], quod "ira consequitur rationem aliqualiter".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, ira est appetitus vindictae. Haec autem collationem importat poenae infligendae ad nocumentum sibi illatum: unde, in VII "Ethic." (l.c.), dicit Philosophus quod "syllogizans quoniam oportet talem oppugnare, irascitur confestim". Conferre autem et syllogizare est rationis. Et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivae virtutis potest esse cum ratione dupliciter. Uno modo, cum ratione praecipiente: et sic voluntas est cum ratione;

Dificultades. Parece que la ira no se da con la razón.

1. La ira, al ser una pasión, se da en el apetito sensitivo. Pero el apetito sensitivo no sigue a la aprehensión de la razón, sino a la de la parte sensitiva. Luego la ira no se da con la razón.

2. Los animales carecen de razón y, sin embargo, en ellos se encuentra la ira. Luego la ira no se da con la razón.

3. La embriaguez liga la razón y, sin embargo, contribuye a la ira. Luego la ira no se da con la razón.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira sigue en algún modo a la razón".

Respuesta. Como antes se ha dicho, la ira es apetito de venganza, y ésta implica una comparación de la pena que ha de aplicarse y el daño recibido; por lo cual dice el Filósofo que "quien silogiza porque tiene que argüir a alguien, se irrita". Ahora bien, comparar y silogizar es propio de la razón. Luego también la ira se da en algún modo con la razón.

Soluciones. 1. El movimiento de la potencia apetitiva puede darse con el ejercicio de la razón de dos maneras: una, con la razón imperando, y

---

[a] 2-2 q.156 a.4; *Ethic.* 7 lect.6.

[15] C.6 n.1 (BK 1149b1); S.TH., lect.6.

[16] Sect.28 probl.3 (BK 949b17)

de este modo está la voluntad con la razón, por lo que se dice apetito racional; otra, con la razón denunciando, y así la ira se da con la razón; pues dice el Filósofo que "la ira se da con la razón, no como siendo imperada por la razón, sino como siéndole manifestada la injuria", ya que el apetito sensitivo no obedece inmediatamente a la razón, sino a través de la voluntad.

2. Los animales tienen instinto natural, recibido de la razón divina, mediante el cual ejecutan movimientos interiores y exteriores semejantes a los movimientos de la razón, según anteriormente se dijo.

3. Como dice el Filósofo, "la ira escucha de algún modo a la razón", que le anuncia que se ha sufrido injuria; "pero no la atiende del todo", porque no observa la regla de la razón en contrapesar la venganza. Para la ira, por tanto, se requiere algún acto de la razón y algún impedimento de ella. Por esto dice el Filósofo que los que están muy ebrios, como nada razonan, no se airan; pero, cuando están poco ebrios, se irritan al conservar el juicio de la razón, aunque impedido.

unde et dicitur appetitus rationalis. Alio modo, cum ratione denuntiante: et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus, in libro "De problemat." [16], quod "ira est cum ratione, non sicut praecipiente ratione, sed ut manifestante iniuriam. Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (q.40 a.3).

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in VII "Ethic." (l.c. nt.15), "ira audit aliqualiter rationem", sicut nuntiantem quod iniuriatum est ei: "sed non perfecte audit", quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis: et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit, in libro "De problemat." [17], quod illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur: sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.

ARTICULO 5

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia *

Si la ira es más natural que la concupiscencia

Dificultades. Parece que la ira no es más natural que la concupiscencia.

1. Se dice que es propio del hombre ser un animal manso por naturaleza. Pero "la mansedumbre se opone a la ira", como dice el Filósofo. Luego la ira no es más natural que

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia.

1. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura. Sed "mansuetudo opponitur irae", ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [18]. Ergo ira non est naturalior quam concupiscen-

---

* 2-2 q.156 a.4; *De verit.* q.25 a.6 ad 4; *Ethic.* 7 lect.6.

[17] Sect.3 probl.2.27 (Bk 871a8; 975a29).

[18] C.3 n.1 (Bk 1378a6).

tia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Praeterea, ratio contra naturam dividitur: ea enim quae secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed "ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione", ut dicitur in VII "Ethic." [19]. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Praeterea, ira est appetitus vindictae: concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum. Haec autem sunt magis naturalia homini quam vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

la concupiscencia, sino que parece ser absolutamente contraria a la naturaleza del hombre.

2. La razón se divide por oposición a la naturaleza, pues los seres que obran conforme a la razón, no decimos que obran según la naturaleza. Pero "la ira se da con la razón, y la concupiscencia sin ella", como dice el Filósofo. Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

3. La ira es apetito de venganza, mientras la concupiscencia es principalmente apetito de cuanto deleita al tacto, a saber, de la comida y de lo venéreo, que son más naturales al hombre que la venganza. Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII "Ethic." [20], quod "ira est naturalior quam concupiscentia".

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira es más natural que la concupiscencia".

Respondeo dicendum quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II "Physic." [21]. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra (q.36 a.2) dictum est, dupliciter accipi potest: uno modo, ex parte obiecti; alio modo, ex parte subiecti. Si ergo consideretur causa irae et concupiscentiae ex parte obiecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira: inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta.

Si autem consideretur causa irae ex parte subiecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicuius hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quae est natura huius hominis inquantum est animal; sic

Respuesta. Se dice natural lo que es causado por la naturaleza, como prueba el Filósofo. Por consiguiente, para saber si alguna pasión es más o menos natural, no hay otro recurso que estudiar su causa. Ahora bien, la causa de la pasión, como anteriormente se ha dicho, puede tomarse en dos sentidos: uno, por parte del objeto; otro, por parte del sujeto. Si, pues, se considera la causa de la ira y la concupiscencia por parte del objeto, así la concupiscencia, principalmente de la comida y lo venéreo, es más natural que la ira, en cuanto son éstos más naturales que la venganza.

En cambio, considerada la causa de la ira por parte del sujeto, en algún aspecto es más natural la ira y en algún otro lo es la concupiscencia. Pues la naturaleza de un hombre puede ser considerada, o según la naturaleza del género, o según la naturaleza de la especie, o según la complexión propia del individuo. Si, pues, se considera la naturaleza del géne-

[19] C.6 n.1 (Bk 1149b1); S.Th., lect.6.
[20] Ibid. n.2 (Bk 1149b6); S.Th., lect.6.
[21] C.1 n.5.11 (Bk 192b35; 193a32); S.Th., lect.1.

re, o sea la naturaleza de este hombre en cuanto animal, entonces la concupiscencia es más natural que la ira, puesto que por su misma naturaleza común tiene el hombre cierta inclinación a apetecer las cosas que le conservan la vida, tanto en lo que se refiere a la especie como al individuo.—Mas, si consideramos la naturaleza del hombre por parte de la especie, esto es, en cuanto racional, así la ira es más natural al hombre que la concupiscencia; por cuanto la ira se da más con la razón que la concupiscencia; por lo cual dice el Filósofo que "es más humano castigar—lo que pertenece a la ira—que ser apacible", pues todos se alzan naturalmente contra las cosas contrarias y nocivas.—Y si se considera la naturaleza de un individuo concreto según su propia complexión, entonces la ira es más natural que la concupiscencia, puesto que a la inclinación natural a enojarse, que procede de la complexión, sigue con mayor facilidad la ira que la concupiscencia o cualquier otra pasión. Está el hombre dispuesto a irritarse en cuanto que tiene una complexión colérica, y la cólera es entre los demás humores el que se mueve con más viveza, pues se asemeja al fuego. Por eso con más prontitud se irrita aquel que se halla dispuesto a la ira según su temperamento, que se entrega a la concupiscencia el que está predispuesto a la misma. Por esta causa dice el Filósofo que la ira se transmite de padres a hijos más que la concupiscencia.

Soluciones. 1. En el hombre puede considerarse, o la natural complexión del cuerpo, que es atemperada, o la razón misma. Por parte, pues, de la complexión corporal, el hombre naturalmente no tiene, según su especie, pasión ninguna predominante, ni de ira ni de otra alguna, por el equilibrio de su complexión. En cambio, los otros animales, en cuanto que se

naturalior est concupiscentia quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea quae sunt conservativa vitae, vel secundum speciem vel secundum individuum.—Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis; sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia: inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit, in IV "Ethic."[22], quod "humanius est punire", quod pertinet ad iram, "quam mansuetum esse": unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva.—Si vero consideretur natura huius individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quae est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem: cholera autem, inter alios humores, citius movetur; assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu ut ille qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, irascatur; quam de eo qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII "Ethic."[23], quod ira magis traducitur a parentibus in filios, quam concupiscentia.

Ad primum ergo dicendum quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quae est temperata: et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo, secundum suam speciem, est non habens superexcellentiam neque irae neque alicuius alterius passionis, propter temperamentum suae complexionis. Alia ve-

---

[22] C.5 n.12 (Bk 1126a30); S.Th., lect.13.
[23] C.6 n.2 (Bk 1149b6); S.Th., lect.6.

ro animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicuius complexionis extremae, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicuius passionis: ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis.—Ex parte vero rationis, est naturale homini et irasci et mansuetum esse: secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam irae; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus "non totaliter audit imperium rationis", ut supra dictum est (a.4 ad 3).

Ad secundum dicendum quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de ira et concupiscentia, ex parte obiecti.

apartan de esta regularidad de complexión hacia una disposición de complexión extrema, también se disponen naturalmente al exceso en determinada pasión, como el león a la audacia, el perro a la ira, la liebre al temor, etcétera.—A su vez, por parte de la razón, le es natural al hombre irritarse y amansarse, en cuanto que la razón, de un lado, causa la ira, indicando su causa, y de otro, la calma, por lo mismo que el airado "no atiende totalmente al imperio de la razón", como hemos dicho.

2. La razón pertenece a la naturaleza del hombre, y por lo mismo, al darse la ira con la razón, se sigue que en algún modo le es natural al hombre.

3. Este razonamiento se basa en la consideración de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto.

ARTICULO 6

Utrum ira sit gravior quam odium [a]

Si la ira es más grave que el odio

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravior quam odium.

1. Dicitur enim Prov. 27,4, quod "ira non habet misericordiam, nec erumpens furor". Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quam odium.

2. Praeterea, maius est pati malum et de malo dolere, quam simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum: irato autem non sufficit, sed quaerit quod cognoscat illud et de illo doleat, ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [24]. Ergo ira est gravior quam odium.

3. Praeterea, quanto ad constitutionem alicuius plura concurrunt: tanto videtur esse stabi-

Dificultades. Parece que la ira es más grave que el odio.

1. Se dice en los Proverbios que "la ira no tiene misericordia, ni el furor que brota con violencia". Mas el odio a veces tiene misericordia. Luego la ira es más grave que el odio.

2. Peor es padecer un mal y dolerse de él que sufrirlo simplemente. Pero el que guarda odio se conforma con que aquel a quien odia sufra un mal, mientras que al airado no le basta, sino que pretende que lo conozca y se duela de él, como dice el Filósofo. Luego la ira es más grave que el odio.

3. Cuantas más cosas concurren a la constitución de algo, tanto más estable parece ser; a la manera que

[a] 2-2 q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4.

[24] C.4 n.31 (BK 1382a8).

es más permanente el hábito causado por muchos actos. Pero la ira es causada por el concurso de muchas pasiones, conforme se ha dicho, y no así el odio. Luego la ira es más estable y más grave que el odio.

Por otra parte, San Agustín compara el odio a una viga, y la ira a una paja.

Respuesta. La especie de una pasión y su concepto se aprecian por el objeto. Ahora bien, el de la ira y del odio es el mismo en cuanto al sujeto; porque, así como el que aborrece desea el mal a aquel a quien aborrece, así el airado a aquel contra quien se enoja. Aunque no por la misma razón, pues el que odia desea el mal del enemigo como mal, mientras que el airado quiere el mal de aquel contra quien se irrita, no como un mal, sino en cuanto este mal tiene algo de bien, esto es, por cuanto le estima justo al ser vindicativo. Por eso antes se dijo también que el odio tiene lugar por la aplicación de un mal al malo, mientras la ira por la aplicación de un bien al malo. Pero es evidente que desear el mal bajo la razón de justo tiene menos carácter de mal que querer en absoluto el mal de uno, pues querer el mal de alguien como justo puede ser aún conforme a la virtud de la justicia, si se obedece el precepto de la razón; y en esto la ira sólo es culpable por no obedecer al precepto de la razón al vengarse. Por lo tanto, es evidente que el odio es mucho peor y más grave que la ira.

Soluciones. 1. En la ira y el odio pueden considerarse dos cosas, a saber: la cosa misma que se desea y la intensidad de este deseo. En cuanto a la cosa que se desea, la ira lleva consigo más misericordia que el odio; porque, deseando el odio el mal como tal para otro, con ninguna medida del mal se sacia, por cuanto las co-

lius: sicut habitus permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra (a.1) dictum est: non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

Sed contra est quod Augustinus, in "Regula" [25], **odium comparat "trabi", iram vero "festucae".**

Respondeo dicendum quod species passionis, et ratio ipsius, ex obiecto pensatur. Est autem obiectum irae et odli idem subiecto: nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur. Sed non eadem ratione: sed odiens appetit malum inimici, inquantum est malum; iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse instum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra (a.2) dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum.—Manifestum est autem quod appetere malum sub ratione iusti, minus habet de ratione mall quam velle malum alicuius simpliciter. Velle enim malum alicuius sub ratione iusti, potest esse etiam secundum virtutem iustitiae, si praecepto rationis obtemperetur: sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis praecepto in ulciscendo. Unde manifestum est quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

Ad primum ergo dicendum quod in ira et odio duo possunt considerari: scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quam odium. Qua enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali statuitur: ea enim quae secun-

[25] Epist. 211: ML 33,964.

dum se appetuntur, sino mensura appetuntur, ut Philosophus dicit I 'Politic." [20], **sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. 12,16: "Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine." — Sed ira non appetit malum nisi sub ratione iusti vindicativi. Unde quando malum illatum excedit mensuram iustitiae, secundum aestimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (l.c nt.24), quod "iratus, si fiant multa, miserebitur: odiens autem pro nullo".**

sas que se desean en sí mismas se desean sin medida, como dice el Filósofo, al modo que el avaro desea las riquezas. Por lo que se dice en el Eclesiástico: "Si el enemigo halla ocasión, no se hartará de sangre".— La ira, en cambio, no desea el mal sino en razón de justa venganza. Por consiguiente, cuando el mal inferido excede la medida de la justicia según la opinión del que se irrita, entonces se compadece. Por lo cual dice el Filósofo que "el airado, si ocurren muchas desgracias, se compadecerá; mientras el que odia, por nada".

Quantum vero ad intonsionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium: quia motus irae est impetuosior, propter cholerae inflammationem. Unde statim subditur (Prov. 27,4): "Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?"

En cuanto a la intensidad del deseo, la ira excluye la misericordia más que el odio, puesto que el movimiento de la ira es más impetuoso a causa de la inflamación de la cólera. Por lo cual se añade inmediatamente en los Proverbios: "¿Quién podrá resistir el ímpetu de un espíritu alborotado?"

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (in c), iratus appetit malum alicuius, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Vindicta autem fit per illationem poenae. Est autem de ratione poenae quod sit contraria voluntati, et quod sit aflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur. Et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat propter iniuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat: quia appetit malum alterius inquantum huiusmodi.— Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pelus: "iniustitia" enim "et imprudentia, cum sint mala", quia tamen sunt voluntaria, "non contristant eos quibus insunt", ut dicit Philosophus, in II "Rhetoric." (l.c. nt.24).

2. Como queda dicho, el airado desea el mal de alguien en cuanto tiene razón de justa venganza, y la venganza se efectúa por la aplicación de la pena. Mas la razón de la pena es el ser contraria a la voluntad, el ser aflictiva y aplicada a causa de alguna culpa. Por eso el iracundo desea que aquel a quien causa daño lo sienta y se duela y conozca que este mal le ha venido en castigo de su ultraje. El que odia, en cambio, de nada de esto se cuida, pues desea para otro el mal como tal.— Mas no es cierto que aquello de que uno se entristece sea peor; pues la "injusticia y la imprudencia, siendo malas", al ser, sin embargo, voluntarias, "no contristan a aquellos a quienes afectan", como dice el Filósofo.

Ad tertium dicendum quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causae accipiuntur unius rationis: sed una causa potest praevalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex

3. Lo producido por muchas causas es más estable cuando las causas obran dentro de una misma línea; no obstante, una causa puede preponderar sobre otras muchas. Ahora bien, el odio proviene de una causa más permanente que la ira, pues la ira

[20] C.3 n.17 (BK 1257b25); S.TH., lect.8.

brota de una conmoción del ánimo a causa de un ultraje, mientras que el odio procede de una disposición del hombre según la cual cree serle contrario y nocivo lo que odia. Por tanto, así como la pasión es más transitoria que la disposición o el hábito, así la ira pasa más pronto que el odio; aunque también el odio sea una pasión que proviene de tal disposición. Y por eso dice el Filósofo que "el odio es más incurable que la ira".

aliqua commotione animi propter laesionem illatam: sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit. Et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Philosophus dicit, in II "Rhetoric." (Ibid.), quod "odium est magis insanabile quam ira".

ARTICULO 7

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est iustitia

Si la ira se refiere solamente a los mismos a quienes se refiere la justicia

Dificultades. Parece que la ira no se refiere únicamente a aquellos a quienes se refiere la justicia.

1. La justicia del hombre no se aplica a las cosas irracionales. Sin embargo, algunas veces el hombre se enoja con los seres irracionales, por ejemplo, cuando un escritor tira la pluma irritado o un jinete castiga al caballo. Luego la ira no se refiere solamente a aquello a que se refiere la justicia.

2. La justicia del hombre no recae sobre sí mismo ni sobre sus cosas propias, según dice el Filósofo. Pero el hombre algunas veces se irrita consigo mismo, como el penitente a causa de su pecado, por lo que se dice en el Salmo: "Enojaos y no queráis pecar". Luego la ira no se refiere solamente a lo mismo que la justicia.

3. La justicia y la injusticia pueden ser de uno solo con respecto a todo un género o a toda una comunidad, por ejemplo, cuando una ciudad ofende a un ciudadano. Pero la ira no se da con respecto a ningún género, sino solamente a alguna cosa

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est iustitia.

1. Non enim est iustitia hominis ad res irrationales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus: puta cum scriptor ex ira proiicit pennam, vel equos percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est iustitia.

2. Praeterea, "non est iustitia hominis ad seipsum, nec ad ea quae sui ipsius sunt", ut dicitur in V "Ethic." [2]. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum: unde dicitur in Psalmo 4,5: "Irascimini, et nolite peccare." Ergo ira non solum est ad quos est iustitia.

3. Praeterea, iustitia et iniustitia potest esse alicuius ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem: puta cum civitas aliquem laesit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum "ad aliquod singularium", ut dicit Philosophus,

---

[2] C.5 n.5 (BK 1134b12); S.Th., lect.11.

in II "Rhetoric." [28]. Ergo ira non proprie est ad quos est iustitia et iniustitia.

singular, como dice el Filósofo. Luego la ira no se refiere propiamente a lo mismo a que se refieren la justicia y la injusticia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in II "Rethoric." [29].

Por otra parte, el Filósofo lo afirma.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.6) dictum est, ira appetit malum, inquantum habet rationem iusti vindicativi. Et ideo ad eosdem est ira, ad quos est iustitia et iniustitia. Nam inferre vindictam ad iustitiam pertinet: laedere autem aliquem pertinet ad iniustitiam. Unde tam ex parte causae, quae est laesio illata ab altero; quam etiam ex parte vindictae, quam appetit iratus; manifestum est quod ad eosdem pertinet ira, ad quos iustitia et iniustitia.

Respuesta. Como anteriormente se ha dicho, la ira desea el mal en cuanto tiene razón de justa venganza, y por eso se refiere a lo mismo a que se refieren la justicia y la injusticia, pues inferir la venganza o castigo pertenece a la justicia. Por consiguiente, tanto por parte de la causa, que es la lesión inferida por otro, como por parte de la venganza que desea el irritado, es evidente que la ira pertenece a los mismos a quienes pertenecen la justicia y la injusticia.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra (a.4 ad 2) dictum est, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quae ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit et ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus irae insurgere. Uno modo, ex sola imaginatione nuntiante laesionem. Et sic insurgit aliquis motus irae etiam ad res irrationales et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum.—Alio modo, ex ratione nuntiante laesionem. Et sic, ut Philosophus dicit II "Rethoric." [30], "nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos", Tum quia non dolent: quod maxime quaerunt irati in eis quibus irascuntur. Tum etiam quia non est ad eos vindicta: cum eorum non sit iniuriam facere.

Soluciones. 1. Como anteriormente se ha dicho, la ira, aunque se da con la razón, puede, sin embargo, darse también en los animales, que carecen de ella, en cuanto que por instinto natural son movidas mediante la imaginación hacia cosas semejantes a las operaciones de la razón. Así, pues, existiendo en el hombre la razón y la imaginación, de dos maneras puede surgir en él el movimiento de la ira. Una, por sola la imaginación, que acusa la lesión; y de este modo brota un movimiento de ira contra seres irracionales e inanimados, similar al de los animales contra cualquier objeto nocivo.—La segunda, por la razón que denuncia la lesión; y de este modo, como dice el Filósofo, "en manera alguna puede darse la ira con respecto a cosas insensibles ni con respecto a los muertos", ya porque no sienten dolor, que es lo que ante todo buscan los airados en aquellos contra quienes se irritan, ya también porque no cabe venganza contra ellos, puesto que no pueden injuriar.

---

[28] C.4 n.31 (BK 1382a4).
[29] C.2 (BK 1378a31); c.3 (BK 1380a5).
[30] C.3 n.16 (BK 1380b24).
[31] C.11 n.9 (BK 1138b5); S.Th., lect 17.

2. Como dice el Filósofo, "se da una cierta justicia e injusticia metafórica del hombre con respecto a sí mismo", en cuanto la razón rige el irascible y el concupiscible; y en este sentido se dice que el hombre se venga de sí mismo y se irrita, por consiguiente, contra sí. Pero propiamente y en sentido estricto, no puede darse que uno se irrite consigo mismo.

3. El Filósofo señala una diferencia entre el odio y la ira, que consiste en que "el odio puede referirse a un género cualquiera, y así odiamos a todos los ladrones en general; mientras que la ira no se dirige sino a algo singular". La razón es porque el odio proviene de que la cualidad de una cosa se aprehende como opuesta a nuestra disposición, y esto puede darse lo mismo en lo universal que en lo particular; en cambio, la ira se origina de que alguno nos ha ofendido con su acción, y las acciones son todas propias de seres singulares. Por lo cual la ira siempre versa sobre alguna cosa singular. Y cuando una ciudad entera nos ha ofendido, toda la ciudad se computa como un ser individual.

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in V "Ethic."[31], "quaedam metaphorica iustitia et iniustitia est hominis ad seipsum", inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci. Proprie autem et per se, non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum quod Philosophus, in II "Rhetoric." (Lc. nt.28), assignat unam differentiam inter odium et iram, quod "odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus; sed ira non est nisi ad aliquod singulare". Cuius ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicuius rei apprehenditur ut dissonans nostrae dispositioni: et hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos laesit per suum actum. Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare.—Cum autem tota civitas nos laeserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULO 8

Utrum convenienter assignentur species irae

Si se asignan convenientemente las especies de la ira

Dificultades. Parece que el Damasceno asigna impropiamente tres especies a la ira, a saber: cólera, manía y furor.

1. Las especies de un género nunca se diversifican por un accidente; pues bien, "al principio del movimiento de ira se le llama cólera; a la ira permanente, manía, y el furor es la ira que busca el tiempo para la venganza". Luego no son diversas especies de ira.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Damascenus[32] inconvenienter assignet tres species irae: scilicet fel, maniam et furorem.

1. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens: "principium" enim motus irae fel vocatur: ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam". Ergo non sunt diversae species irae.

---

[32] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933.

2. Praeterea, Tullius, in IV "De Tusculanis quaest." (c.9), dicit quod "excandescentia graece dicitur thymosis; et est ira modo nascens et modo desistens." Thymosis autem, secundum Damascenum (l.c. nt.32), est idem quod "furor". Non ergo furor tempus quaerit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Praeterea, Gregorius, XXI "Moral." [33], ponit tres gradus irae, scilicet "iram sine voce", et "iram cum voce", et "iram cum verbo expresso": secundum illa tria quae Dominus ponit Mt. 5,22: "Qui irascitur fratri suo", ubi tangitur "ira sine voce"; et postea subdit: "Qui dixerit fratri suo, Raca", ubi tangitur "ira cum voce", sed necdum pleno verbo formata; et postea dicit: "Qui autem dixerit fratri suo, Fatue", ubi "expletur vox perfectione sermonis". Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni (l.c. nt.32) et Gregori Nysseni [34].

Respondeo dicendum quod tres species irae quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quae dant irae aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, ex facilitate ipsius motus: et talem iram vocat fel, quia cito accenditur. Alio modo, ex parte tristitiae causantis iram, quae diu in memoria manet: et haec pertinet ad "maniam", quae a "manendo" dicitur. Tertio, ex parte eius quod iratus appetit, scilicet vindictae: et haec pertinet ad "furorem", qui nunquam quiescit donec puniat. Unde Philosophus, in IV "Ethic." [35], quosdam irascentium vocat "acutos", quia cito irascuntur; quosdam "amaros", quia diu retinent iram; quosdam

2. Tulio dice que el "encendimiento en ira se dice en griego "thymosis", y es la ira pronta para brotar y pronta para cesar". Pero "thymosis", según el Damasceno, es lo mismo que "furor". Luego el furor no busca tiempo para la venganza, sino que cede con él.

3. San Gregorio distingue tres grados de ira, a saber: "ira sin voz", "ira con voz" e "ira con palabra expresa", según las tres cosas que pone el Señor: "Todo el que se irrita contra su hermano", donde se establece la ira sin voz; y después añade: "El que dijere a su hermano "raca", donde se alude a "la ira acompañada de la voz, pero no con palabra entera"; y, por último, dice: "Y el que dijere a su hermano "fatuo"", donde se "completa la voz con la perfección de la palabra". Luego la división que el Damasceno hace de la ira es insuficiente al no establecer distinción alguna por parte de la voz.

Por otra parte, está la autoridad del Damasceno y de San Gregorio Niseno.

Respuesta. Las tres especies de ira asignadas por el Damasceno y también por San Gregorio Niseno, se toman de aquello que establece en la ira algún aumento, lo cual se verifica de tres maneras. Una, por la facilidad del movimiento mismo, y a tal ira la llama "cólera", porque se inflama rápidamente. Otra, por parte de la tristeza que causa la ira, la cual permanece mucho tiempo en la memoria; y ésta es propia de la "manía", que toma su nombre de "manere" (permanecer). Y la tercera, por parte de lo que apetece al irritado, que es la venganza; y ésta es propia del "furor", que no descansa hasta que castigue. De ahí que el Filósofo llame "agudos" a algunos de los que

---

[33] C.5: ML 76,194.
[34] NEMESIUS, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692.
[35] C.5 n.9.10.11 (BK 1126a18; a19; a26); S.TH., lect 13.

se irritan, porque se enojan rápidamente; a otros, "amargos", porque retienen mucho tiempo la ira; y a otros, "difíciles", porque jamás descansan si no castigan.

Soluciones. 1. Todas aquellas cosas por las que la ira recibe alguna perfección, no se refieren a ella de un modo meramente accidental; y, por lo tanto, nada impide que con arreglo a ellas se señalen las especies de la ira.

2. El "encendimiento en la ira", que pone Tulio, más parece pertenecer a la primera especie de ira—que se establece por la rapidez en ella—que al furor; aunque nada impide que la palabra griega "thymosis", que los latinos traducen por "furor", implique tanto la prontitud en irritarse como su obstinación en el propósito de castigar.

3. Esos grados de ira se distinguen por el efecto de la ira, y no según la diversa perfección del movimiento mismo de la ira.

"difficiles", quia nunquam quiescunt nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa per quae ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet secundum ea species irae assignari.

Ad secundum dicendum quod "excandescentia", quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem irae, quae perficitur secundum velocitatem irae, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut "thymosis" graece, quod latine "furor" dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum quod gradus illi irae distinguuntur secundum effectum irae: non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus irae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 47

DE LA CAUSA EFECTIVA DE LA IRA Y DE SUS REMEDIOS

En esta cuestión, Santo Tomás considera las causas de la ira, mirando sobre todo a la ira humana o racional, y sus remedios. Pregunta primero por las causas generales y objetivas (a.1-2); luego, por las causas especiales, tanto por parte del airado (a.3) como por parte de la persona que provoca la ira (a.4). La causa de la ira en general es la injuria recibida (a.1) bajo la forma de menosprecio (a.2).

En contra de lo que pudiera dar a entender el título de la cuestión, no trata ex profeso de los remedios de la ira, aunque sí se mencionen incidentalmente.

1. Las causas de la ira *pasional* son de doble género: unas, objetivas, o por parte del motivo que provoca la ira; otras, subjetivas y psicológicas, o por parte del sujeto que padece el movimiento de ira.

Por parte del *objeto*, la causa de la ira pasional es cualquier daño corporal que contrista o hiere el apetito animal, ya dañando positiva y actualmente, ya impidiendo o retardando la ejecución o satisfacción plena de su delectación.

Por parte del *sujeto*, la causa dispositiva de la ira puede ser tanto natural como adventicia. *Natural o congénita* es el propio temperamento fácilmente irritable o colérico, que, aunque pronto a la ira, fácilmente también descansa de ella, al contrario que el temperamento melancólico. La *adventicia y temporal* es cualquier dolor corporal o disposición al dolor, o simplemente molestia; por eso los dolientes y enfermos, sobre todo del sistema nervioso, se irritan con facilidad. Los antiguos también veían en las molestias provocadas por el calor una especial causa de irritación.

La causa de la *ira humana* puede considerarse de dos modos: uno, en sí misma y en una cierta abstracción o generalidad; otro, más en particular, por parte del que padece la ira y por parte del que la provoca.

El motivo formal de la ira humana es el mismo que el de la venganza, esto es, la injuria o daño injustamente recibido, pues uno mismo es el motivo formal del acto o movimiento y del hábito o potencia. La venganza es esencialmente un acto de justicia vindicativa, por el cual uno rechaza con pena proporcionada la injuria que le han hecho a él o a los suyos. Es una parte potencial de la justicia, que consiste en el medio entre la crueldad o sevicia y la lenidad. La injuria provocativa de la ira humana es, propiamente hablando, un *desprecio o vilipendio* por el cual la persona en sí o en sus cosas se estima en nada o como no digna [1]. Y por lo mismo que afecta a la persona—siempre en la propia consideración digna de honor y consideración—, el desprecio es lo más injurioso

---

[1] Rethor., 2, 2: 1378 a 31.

e hiriente para el hombre en cuanto hombre, es decir, como naturaleza racional, y, por consiguiente, es lo que más provoca la ira.

Hay tres especies de desprecio: *contemptus, incommodatio* y *contumelia*. *Contemptus* es un desprecio o inconsideración absoluta; las cosas o personas no se estiman dignas de ninguna atención ni consideración. A veces el desprecio es formal, explícito, positiva y directamente intentado; otras veces, material, implícito, meramente interpretativo, por el cual las cosas o personas del prójimo de hecho no se estiman, ya sea por inadvertencia, por ignorancia o pasión, sin que directamente se intente la lesión de su dignidad.

El *contemptus* formal y explícito puede hacerse indirectamente, con hechos más bien que con palabras; lo que en griego se llamaría propiamente ἐπηρεασμὸς y en latín *incommodatio*. De una manera más directa, *in recto*, este desprecio se dirige a las cosas, cuya posesión por la persona que los desea se impide, no precisamente para adquirirlos, sino para que el otro no los alcance y se cumplan sus deseos; connotativamente se dirige, por tanto, a la persona.

El *contemptus* formal directo y del todo explícito se perpetra con palabras y abiertamente, y entonces se llama *contumelia*. No se busca conseguir ningún bien ni vengar ninguna injuria, sino sólo se desea la deshonra y el daño del prójimo [2].

Las causas *especiales y concretas* de la ira humana son de doble género: unas, por parte de la persona injuriada o irascente; otras, por parte de la persona injuriante. Por parte del hombre que se irrita, la causa de la ira es doble: una, cuasi formal y *perfectiva*, y otra, *dispositiva*. Causa cuasi formal es la propia excelencia o superioridad—real o imaginada—del que se irrita, con la que establece una desigualdad el menosprecio que le hacen. El menosprecio se hace así injusto e injurioso *ex parte sui*, a causa de su falta de proporción para con él en razón de la excelencia del injuriado. La razón y causa de la ira por parte del que se irrita, como penetrando la razón formal de la injuria o desigualdad de la estimación por parte del otro y su valor, es, por tanto, la propia superioridad o excelencia. Pues nada hay más desigual e injusto que lo grande y lo pequeño, lo supremo y lo ínfimo. Por eso, «cuanto uno es más excelente, tanto más injustamente es menospreciado en aquello en que sobresale» [3], porque tanto mayor es la desigualdad.

Esta excelencia o superioridad en el bien puede ser de triple género, según el triple género del bien humano: bien del alma (ingenio, honestidad, ciencia, arte...), bien del cuerpo (vigor, belleza...) y bienes exteriores, como la riqueza y el poder.

El que sobresale o piensa que sobresale en alguno de estos bienes, fácilmente se irrita no sólo contra quien le niega esta cualidad, sino contra los que menosprecian de cualquier modo estos bienes en general, como el pintor contra los que menosprecian la pintura, etc. Pero cuando la excelencia de uno es verdadera y totalmente manifiesta a todos, el menospreciado e injuriado no se irrita contra el menospreciador, sino más bien le desprecia, pues su sola presencia y sus hechos deshacen la injuria y borran la calumnia. Sí, en cambio, se irrita si es despreciada la cualidad misma en que sobresale [4].

Causa a su vez *dispositiva* de la ira por parte del irascente es la

---

[2] Ibid., n.5.
[3] *1-2 q.47 a.3 c; cf. 2-2 q.72 a.4 ad 1.*
[4] Cf. *1-2 q.47 a.3 ad 2.*

tristeza y cualquier clase de defecto de alma o de cuerpo, por cuanto tanto éstos como la tristeza son de por sí molestos y contristativos, y, por lo mismo, fácilmente provocan la ira. Cuanto más imperfecto o débil es alguien, tanto más fácilmente padece y se altera y, por consiguiente, se entristece y duele. Y ya dijimos que la tristeza es causa de ira. De ahí que, según vemos por experiencia, molestias mínimas para sanos y fuertes son agudísimas e insoportables y mueven a ira a los enfermos y débiles. Esta debilidad, además, los afecta vivamente en el orden psicológico y los hace más susceptibles a la injuria, por lo mismo que los sitúa desventajosamente para contrarrestarla y vengarla. Cuanto más débil e impotente es uno, tanto menos eficazmente se puede repeler la injuria o daño recibido, y al dolor o tristeza por la injuria se suma la impotencia de repelerla.

En la persona injuriante se ha de considerar su cualidad (superior, igual o inferior a la nuestra), y también la cualidad de las personas ante las cuales nos infiere la injuria. La injuria por parte de persona superior o poderosa provoca la ira no tanto por razón de sí cuanto por razón de la dificultad o impotencia en que su altura deja para vengarla eficazmente. Y cuanta mayor sea la esperanza de venganza por uno mismo, solo o juntamente con otros injuriados, tanto más se enciende la ira, que se vuelca contra los tiranos en tiempos de sedición. Pero si no brillase ninguna esperanza, dada la omnipotencia del injuriante, su injuria no causaría ira, sino tristeza, como nota Santo Tomás siguiendo a Avicena [5]. Así, la injuria de la persona superior es causa de la ira por doble razón: por el propio defecto o impotencia que connota y por la esperanza de venganza eficaz, ya la realice uno mismo sólo o juntamente con otros.

Si, por el contrario, las personas injuriantes son inferiores, sus injurias resultan mayores, «en cuanto que crece lo indigno del desprecio; pues de igual modo que cuanto uno es mayor tanto más indignamente es despreciado, así cuanto uno es menor, tanto más indignamente desprecia; y por eso los nobles se irritan si son despreciados por los rústicos, o los sabios por los ignorantes, o los señores por los siervos» [6].

Si nos menosprecian los amigos, nos excitan a ira en grado máximo, por lo mismo que su desprecio es el más indigno, al estar obligados por la ley de la amistad a estimarnos como a ellos mismos. Con los conciudadanos, condiscípulos o hermanos ocurre cosa similar.

Especialmente contrista e incita a la ira la injuria que nos hacen ante aquellos con quienes estamos o queremos estar en grande honor o fama, como nuestros superiores, rivales o émulos, o ante los familiares, con quienes debemos vivir de continuo, o ante quienes nos son inferiores, y principalmente ante los súbditos, de los cuales esperamos honor y reverencia.

2. Siguiendo el ejemplo de los filósofos y los Padres, y al igual que se hiciera al tratar de la tristeza, conviene determinar los *remedios de la ira*, en razón de los graves trastornos orgánicos, psíquicos y también morales que ocasiona. En general, estos remedios consistirán en quitar las causas que producen la ira o al menos debilitar al máximo posible su influjo. Frente al movimiento de ira antecedente a todo juicio de la razón se procurará eliminar su causa física, evitando el dolor, sobre todo los más agudos, o molestia del cuerpo, y cuando esto no sea posible y siempre, tratando de prever las reacciones emocionales que a ellos o a

---

[5] 1-2 q.46 a.1 c.
[6] 2-2 q.47 a.4 c; cf. *In Iob* c.30 lect.1.

cualquier otro modo de estímulo emocional han de suceder, para tratar de ordenarlos racionalmente. En este último orden de remedio psicológico, y ahora «*reflejamente*», vale la consideración de la indignidad a que puede rebajarse el que se irrita, sobre todo cuando lo hace contra los animales o seres inanimados. Y todo ello encuentra una nueva ayuda si consideramos que en el orden *moral* la ira en sí misma, al margen de la ordenación racional, es, por razón de la imperfección del acto, pecado venial, que como tal dispone al pecado mortal, tanto por razón del consentimiento al movimiento de ira y de venganza como por razón de la disposición que crea para la ira voluntaria y plenamente pecaminosa.

Para la ira «*estrictamente humana*» aun podemos determinar otros nuevos remedios, en razón de su particular carácter y sus causas especiales. Así el despojar al acto que padecemos de su sentido de menosprecio, evitando el juzgarle temerariamente bajo el ímpetu de la pasión, teniendo en cuenta que la dilación y la espera es el mejor remedio para mitigar la ira. Pues quizás lo que a primera vista lo parece, no sea en realidad injuria o menosprecio. No dejarse llevar de la demasiada curiosidad ni dar entrada fácilmente a la sospecha, pensando—como aconseja Santo Tomás [7]—que incluso en la injuria real y evidente el motivo no fué la malicia o desprecio verdadero, sino la ignorancia o la pasión, lo que «disminuye la razón de injuria, y es de algún modo provocativo de misericordia y perdón» [8]. Remedio también de eficacia grande para la ira humana es destruir o disminuir la estimación de la propia excelencia o superioridad, pensando que ningún hombre, mientras está en esta vida mortal, es totalmente perfecto, sino que todos tienen algún defecto en el cuerpo y en el alma, en el entendimiento y en la voluntad. Lo que, una vez admitido, hará que el desprecio que nos hagan no nos parezca tan injusto. «Contra la ira—escribe Santo Tomás—, el mejor remedio es el reconocimiento de la propia fragilidad» [9].

Un tercer remedio es apartar del ánimo la tristeza que dispone a la ira. Por lo cual, como rectamente advirtió Aristóteles y la experiencia confirma, los hombres, durante el juego, en las fiestas, en la prosperidad, en el éxito de sus obras y negocios, en los deleites honestos, en la esperanza corroborada con la confianza, no se aíran fácilmente, sino son mansos e indulgentes [10]; porque «todas esas cosas impiden la ira en cuanto impiden la tristeza» [11], que es causa de la ira.

La persona que ha encendido la ira en otro puede apagarla satisfaciendo o reparando la injuria que le hizo. «Y de este modo, aquellos que se arrepienten de las injurias hechas, y confiesan haber obrado mal, y se humillan y piden perdón, mitigan la ira» [12]. Y caso de que ninguna injuria le hubieran hecho ni dado ocasión a su ira, pueden aplacarla, o callando en absoluto o respondiendo con suavidad, por cuanto, según la sentencia de la Escritura, «la respuesta suave deshace la ira, el hablar duro suscita el furor» [13].

Y por encima de todos estos remedios, sublimándolos y vitalizándolos con una nueva savia sobrenatural, está la contemplación e imitación del ejemplo que nos da Cristo paciente, el Dios de la mansedumbre y la

---

[7] 1-2 q.47 a.2 c.
[8] Ibid.; cf. SÉNECA, *De ira* l.2 c.30.
[9] *In epist. ad Tit.* c.3 lect.1.
[10] *Rhet.* 2 c.3 n.2.
[11] 1-2 q.47 a.3 ad 3.
[12] Ibid., a.4 c.
[13] Prov. 15,1

humildad, y su recepción en el sacramento de la Eucaristía, donde Cristo consumó su humildad, en cuanto que no solamente se anodadó a sí mismo recibiendo forma de hombre, sino también ocultándose bajo las especies de pan y vino, y donde, entregándose a todos y dondequiera hasta la consumación de los siglos, consumó su caridad para con los hombres. Ahora bien, la humildad es la raíz de la paciencia, porque quien se reputa en nada, no se ofende por el menosprecio; y si en algo se ofendiese, perdonaría por caridad, que es paciente y benigna y no se irrita, sino todo lo sobrelleva [14].

CUESTION 47

(In quatuor articulos divisa)

De causa effectiva irae, et de remediis eius

De la causa efectiva de la ira y dé sus remedios

Deinde considerandum est de causa effectiva irae, et de remediis eius (cf. q.46 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Secundo: utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae.

Tertio: de causa irae ex parte irascentis.

Quarto: de causa irae ex parte eius contra quem aliquis irascitur.

Corresponde tratar ahora de la causa efectiva de la ira y de sus remedios, acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas:

Primera: si él motivo de la ira es siempre una acción contra el que se irrita.

Segunda: si sólo el desdén o desprecio es el motivo de la ira.

Tercera: de la causa de la ira por parte del que se irrita.

Cuarta: de la causa de la ira por parte de aquel contra quien uno se irrita.

ARTICULO 1

Utrum semper motivum irae sit aliquid factum contra eum qui irascitur

Si el motivo de la ira es siempre alguna acción contra el que se irrita

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum.

1. Homo enim, peccando, nihil contra Deum facere potest: dicitur enim Iob 35,6: "Si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum?" Dici-

Dificultades. Parece que no siempre uno se irrita por algo ejecutado contra él.

1. El hombre pecando nada puede hacer contra Dios, y así se lee en la Escritura: "Si multiplicares tus delitos, ¿qué habrás hecho contra El?";

[14] 1 Cor. 13,4-7.

y, sin embargo, Dios se enoja contra los hombres a causa de sus pecados, conforme dice el Salmo: "Se encendió en ira el Señor contra su pueblo". Luego no siempre se irrita uno por algo hecho contra él.

2. La ira es apetito de venganza. Pero algunos desean vengarse también de lo que contra otros se hace. Luego no siempre el motivo de la ira es algo que han hecho contra nosotros.

3. Como dice el Filósofo, los hombres se irritan principalmente contra aquellos "que desprecian las cosas que ellos más estiman; a la manera que los estudiosos de la filosofía se irritan contra los que la desprecian"; e igualmente en las demás cosas. Pero despreciar la filosofía no es perjudicar al que la estudia. Luego no siempre nos enojamos a causa de lo que contra nosotros se hace.

4. El que guarda silencio ante el que le ultraja, le provoca más a ira, como dice el Crisóstomo. Pero el que calla, ningún daño hace. Luego no siempre la ira de uno es provocada por algo que se hace contra él.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la ira brota siempre por cosas que se refieren a uno mismo; la enemistad, en cambio, incluso sin ellas; basta que juzguemos a alguien de una manera determinada para que le odiemos".

Respuesta. Como antes se ha dicho, la ira es el apetito de causar daño a otro por razón de justa venganza; y la venganza no tiene lugar sino cuando ha precedido injuria. Pero no toda injuria provoca a venganza, sino solamente la que afecta a quien desea la venganza; pues, así como cada ser desea naturalmente su bien propio, así también naturalmente rechaza el mal propio. Ahora bien, la injuria sólo afecta a aquel con-

tur tamen Deus irasci contra hominos propter peccata; secundum illud Ps. 105,40: "Iratus est furore Dominus in populum suum". Ergo non semper aliquid irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Praeterea, ira est appotitus vindictae. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quae contra alios fiunt. Ergo non semper motivum irae est aliquid contra nos factum.

3. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [1], homines irascuntur praecipue contra eos "qui despiciunt ea circa quae ipsi maxime student: sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt", et simile est in aliis. Sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Praeterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus [2]. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet. Ergo non semper ira alicuius provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rethoric." [3], quod "ira fit semper ex his quae ad seipsum. Inimicitia autem et sine his quae ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.46 a.6) dictum est, *ira est appetitus nocendi* alteri sub ratione iusti vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi praecessit iniuria. Nec iniuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quae ad eum pertinet qui appetit vindictam: sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Iniuria autem ab aliquo facta non pertinet ad ali-

---

[1] C.2 n.13 (Bk 1379a33).
[2] *In Ioan.* homil. 22: MG 60,609.
[3] C.4 n.31 (Bk 1382a22).

quem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum irae alicuius semper sit aliquid contra ipsum factum.

tra quien de algún modo se hace algo. Luego el motivo de la ira es siempre algo que se ha hecho contra uno.

Ad primum ergo dicendum quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi: sed secundum iudicium iustitiae, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim, peccando, Deo nihil nocere effective potest: tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. Primo quidem, inquantum eum in suis mandatis contemnit. Secundo, inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Soluciones. 1. La ira no se considera en Dios como pasión del alma, sino como juicio de su justicia, en cuanto que quiere tomar venganza del pecado; pues el pecador en nada puede realmente perjudicar a Dios pecando; aunque, por su parte, obra contra Dios en dos conceptos: Primero, en cuanto que le desprecia en sus mandatos; segundo, en cuanto que infiere un daño—sea a sí mismo, sea a otro—a cosa que pertenece a Dios; porque aquel a quien se daña está bajo la providencia y protección de Dios.

Ad secundum dicendum quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent: vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturae.

2. Nos irritamos contra aquellos que perjudican a otros y deseamos la venganza, en cuanto que aquellos a quienes se perjudica nos pertenecen de algún modo, sea por afinidad, o por amistad, o por la igualdad de naturaleza al menos.

Ad tertium dicendum quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum. Et ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos laesos.

3. Lo que nos inspira gran interés lo conceptuamos como un bien propio; por eso, cuando lo desprecian, nos juzgamos despreciados nosotros mismos y nos damos por ofendidos.

Ad quartum dicendum quod tunc aliquis tacens ad iram provocat iniuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram. Ipsa autem parvipensio quidam actus est.

4. El que guarda silencio irrita al que le injuria cuando parece que calla por desprecio, como desdeñando su ira; y ese desdén es un acto.

ARTICULO 2

Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum irae

Si sólo el desdén o menosprecio es el motivo de la ira

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum irae.

Dificultades. Parece que no sólo el desdén o menosprecio es motivo de ira.

1. Dicit enim Damascenus[4] quod "iniuriam passi, vel aesti-

1. Dice el Damasceno que "el sufrir una injuria o el creer que la su-

[4] *De fide orth.* l.2 c.16; MG 94,932.

irnos nos irrita". Pero el hombre puede sufrir una injuria sin que sea por menosprecio o desdén. Luego no sólo el menosprecio es motivo de ira.

2. Es propio del que desea el honor contristarse por el menosprecio. Pero los animales no desean el honor. Luego no se contristan por el menosprecio. Sin embargo, "al maltratarlos se les provoca la ira", como dice el Filósofo. Luego el menosprecio no parece ser el solo motivo de la ira.

3. El Filósofo distingue otras muchas causas de la ira, como "el olvido, alegrarse por las desgracias, anunciar infortunios, impedir que consigamos lo que queremos". Luego no solamente el menosprecio provoca a ira.

Por otra parte, el Filósofo dice que la ira es "apetito de castigo con tristeza, a causa de un menosprecio que aparece como injusto".

Respuesta. Todas las causas de la ira se reducen al menosprecio. Tres son, en efecto, las clases de menosprecio, como dice el Filósofo, a saber: "desdén", "oposición", o impedimento para cumplir nuestra voluntad, y "contumelia", y a ellas se reducen todos los motivos de ira. La razón de lo cual es doble. La primera, porque la ira desea el daño de otro como justa venganza, y, por consiguiente, la busca en cuanto que le parece ser justa. Ahora bien, justa venganza no se toma sino de lo sufrido injustamente; por eso lo que provoca a ira es siempre algo que se considera injusto. He aquí por qué dice el Filósofo que, "si los hombres juzgan merecido lo que sufren de parte de quien les hiere, no se irritan, porque la ira no se dirige con-

mantes pati, irascimur". Sed homo potest iniuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est irae motivum.

2. Praeterea, eiusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione. Et tamen "in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur", *ut dicit Philosophus, in* III "Ethic." [5]. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum irae.

3. Praeterea, Philosophus, in II "Rethoric." [6], ponit multas allas causas irae: puta "oblivionem, et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendae propriae voluntatis". Non ergo sola parvipensio est provocativum irae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [7], *quod ira est* "appetitus *cum tristitia punitionis, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam".*

Respondeo dicendum quod omnes causae irae reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, *ut dicitur* in II "Rethoric." [8], scilicet "despectus", "epireasmus", idest impedimentum voluntatis implendae, et "contumeliatio": et *ad haec tria omnia motiva irae reducuntur. Cuius ratio potest accipi duplex. Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem iusti vindicativi: et ideo intantum quaerit vindictam, inquantum videtur esse iusta. Iusta autem vindicta non fit nisi de eo quod est iniuste factum: et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione iniusti. Unde dicit Philosophus, in II "Rhetoric." [9], quod "si homines putaverint eos qui laeserunt, esse iuste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad*

---

[4] C.8 n.10 (BK 1116b25); S.TH., lect.17.
[5] C.2 n.9.20.26 (BK 1379a9; b17; b34).
[6] C.2 n.1 (BK 1378a31).
[7] C.2 n.3 (BK 1378b13).
[8] C.3 n.15 (BK 1380b16).

iustum". Contigit autem tripliciter nocumentum alicui inferri: scilicet ex ignorantia, ex passione, et ex electione. Tunc autem aliquis maxime iniustum facit, quando ex electione vel industria, vel certa malitia nocumentum infert, ut dicitur in V "Ethic." [10]. Et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse iniuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus: agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione, diminuit rationem iniuriae, et est quodammodo provocativum misericordiae et veniae. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [11], quod "his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter parvipensionem videntur egisse".

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiae hominis opponitur: "quae" enim "homines putant nullo digna esse parvipendunt", ut dicitur in II "Rhetoric." (l.c. nt.8). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quaerimus. Et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiae derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum quod ex quacumque alia causa aliquis iniuriam patiatur quam ex contemptu, illa causa minuit rationem iniuriae. Sed solus contemptus, vel parvipensio, rationem irae auget. Et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam: et irascitur contra ea quae illi excellentiae derogant.

tra lo justo". De tres modos se puede causar un daño, a saber: por ignorancia, por pasión y premeditadamente. Se comete mayor injusticia cuando se perjudica a otro premeditadamente, con astucia o malicia cierta, como dice el Filósofo. Por eso nos irritamos principalmente contra aquellos que creemos nos han perjudicado de propósito; porque, si pensamos que nos han injuriado o por ignorancia o por pasión, o no nos enojamos contra ellos, o nuestra irritación es mucho menor; pues el hacer algo por ignorancia o por pasión disminuye la razón de injuria, y en cierto modo mueve a misericordia y a perdón. En cambio, los que deliberadamente causan daño, parece que pecan por desprecio; y por eso nos irritamos grandemente contra ellos. Por esta razón dice el Filósofo que "contra aquellos que, movidos por la ira, nos han hecho algo, o no nos irritamos, o nos irritamos poco, pues no parece que lo hicieron por menosprecio".

La segunda razón consiste en que el menosprecio es contrario a la dignidad del hombre, pues "los hombres desprecian lo que no les parece digno en ningún concepto", como dice el Filósofo; y nosotros buscamos en todos nuestros bienes alguna dignidad. Por tanto, cualquier daño que nos causen, por lo mismo que rebaja nuestra dignidad, parece implicar un menosprecio.

Soluciones. 1. Cualquier otra causa en la injuria que no sea el menosprecio, disminuye su gravedad; sólo el desprecio o desdén aumenta la ira, siendo por eso considerado como la causa directa de enojarse.

2. Aunque un animal no busca el honor en cuanto tal, desea sin embargo, naturalmente, una cierta excelencia y se irrita contra los que se la impiden.

---

[10] C.8 n.8.11 (Bk 1135b24; 1136a4); S.Th., lect.13.
[11] C.3 n.11 (Bk 1380a34).

3. Todas esas causas se reducen al menosprecio; pues el olvidar es un signo evidente de menosprecio, ya que las cosas que estimamos en mucho, las fijamos más en la memoria. De igual modo, por desdén no se teme el anunciar desgracias, y el que en medio de los infortunios de otro da muestras de hilaridad, parece cuidarse poco del bien o el mal de éste. E igualmente, el que le impide conseguir su propósito, no buscando la utilidad propia, parece cuidarse muy poco de su amistad. Por eso todas estas cosas, en cuanto que son signos de desprecio, provocan a ira.

Ad tertium dicendum quod omnes illae causae ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristitia. Qui etiam in infortuniis alicuius hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo eius. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia eius. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa irae.

ARTICULO 3

Utrum excellentia irascentis sit causa irae

Si la excelencia del que se irrita es causa de ira

Dificultades. Parece que la excelencia propia no es causa de enojarse con más facilidad.

1. Dice el Filósofo que "algunos se irritan sobre todo cuando están tristes, como los enfermos, los indigentes y los que no tienen lo que desean". Pero todas estas cosas son defectos. Luego más inclina a la ira el defecto que la excelencia.

2. Dice el Filósofo que "algunos se irritan sobre todo cuando se desprecia en ellos lo que puede sospecharse que o no tienen o lo tienen escasamente; mas, cuando creen sobresalir mucho en aquello en que son despreciados, no se cuidan del desprecio". Pero esa predisposición proviene de un defecto. Luego el defecto, y no la excelencia, es causa de la ira.

3. Las cosas propias de la excelencia son las que más contentan y

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod excellentia alicuius non sit causa quod facilius irascatur.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric."[12], quod "maxime aliqui irascuntur cum tristantur, ut infirmi, et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt". Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Praeterea, Philosophus dicit ibidem[13] quod "tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod insit eis debiliter: sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant". Sed praedicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Praeterea, ea quae ad excellentiam pertinent, maxime fa-

---

[12] C.2 n.9 (BK 1379a15).
[13] Ibid. n.14 (BK 1379a36).

ciunt homines lucundos et bonae spei esse. Sed Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [14], quod "in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima, homines non irascuntur". Ergo excellentia non est causa irae.

esperanzan a los hombres. Pero el Filósofo dice que "en el juego, en la alegría, en las fiestas, en la prosperidad, en la culminación de las obras, en los placeres honestos y en las más bellas esperanzas no se irritan los hombres". Luego la excelencia no es causa de ira.

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro [15], dicit quod homines propter excellentiam indignantur.

Por otra parte, el Filósofo dice que los hombres se indignan a causa de su excelencia.

Respondeo dicendum quod causa irae in eo qui irascitur, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum habitudinem ad motivum irae. Et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur. Est enim motivum irae iniusta parvipensio, ut dictum est (a.2). Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit. Et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur si parvipendantur: puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis.

Allo modo potest considerari causa irae in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quae in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quae ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subiacentes facillus laeduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur: quia facilius contristantur.

Respuesta. La causa de la ira en el que se irrita puede entenderse en dos sentidos. Uno, por la relación al motivo de la ira, y en tal concepto la excelencia es causa de que uno se irrite con facilidad, pues es motivo de ira el injusto menosprecio, como ya hemos dicho, y consta que, cuanto más excelente es uno, más injustamente se desprecia su dignidad. Por tanto, los que tienen alguna dignidad se irritan más si son menospreciados; por ejemplo, un rico en su dinero, un retórico en su elocuencia, y así otros.

El segundo modo de entenderse la causa de la ira en el que se irrita, es por parte da la disposición producida en él por el motivo de la ira. Es evidente que nada mueve a ira sino el daño que contrista. Ahora bien, lo que implica un defecto es lo que más contrista, porque los hombres sujetos a imperfecciones más fácilmente son agraviados. Esta es la causa de por qué los hombres débiles, o que adolecen de defectos, se irritan más fácilmente; porque más prontamente se contristan.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Soluciones. 1. De lo expuesto se desprende la respuesta a la primera dificultad.

Ad secundum dicendum quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam iacturam pati, et ideo non contristatur: et ex hac parte minus irascitur.

2. El que es desdeñado en lo que manifiestamente sobresale, no piensa sufrir con ello detrimento alguno, y por esta razón no se contrista ni se irrita; pero, en razón de la mayor

[14] C.3 n.12 (BK 1380b3).
[15] C.9 n.1.12 (BK 1386b12; 1387b4).

indignidad del desprecio, tiene mayor motivo de irritarse, a menos que no se crea envidiado o escarnecido por desprecio, sino por ignorancia o cosa parecida.

3. Impiden la ira todas aquellas cosas que impiden la tristeza; mas, por otro lado, son aptas para provocar a ira en cuanto que hacen que un hombre sea injustamente despreciado.

Sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet maiorem rationem irascendi. Nisi forte reputet se non invideri vel subsannari propter despectum; sed propter ignorantiam, vel propter aliud huiusmodi.

Ad tertium dicendum quod omnia illa impedlunt iram, inquantum impediunt tristitiam. Sed ex alia parte, nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULO 4

Utrum defectus alicuius sit causa ut contra eum facilius irascamur

Si el defecto de otro es causa de que nos enojemos contra él con más facilidad

Dificultades. Parece que el defecto de otra persona no es causa de que nos irritemos contra él más fácilmente.

1. Dice el Filósofo que "con los que confiesan y se arrepienten y se humillan no nos irritamos, sino más bien nos apaciguan. Por eso los perros no muerden a los que se están quietos". Pero esto es propio de la pequeñez y el defecto. Luego la pequeñez de uno es causa de que nos irritemos *menos* contra él.

2. Ningún defecto hay mayor que el de la muerte; y a los muertos ya no se les tiene ira. Luego el defecto de uno no es causa que provoque a ira contra él.

3. Nadie estima a otro de poca importancia por ser amigo suyo. Pero, cuando nuestros amigos nos ofenden o no nos ayudan, nos ofendemos grandemente; por lo que se lee en un salmo: "Si mi enemigo me hubiera maldecido, hubiéralo sufrido con paciencia". Luego el defecto de uno no es causa de que nos enojemos contra él con más facilidad.

Por otra parte, dice el Filósofo que "el rico se irrita contra el pobre si

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod defectus alicuius non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric." [10], quod "his qui confitentur et poenitent et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus. Unde et canes non mordent eos qui resident". Sed haec pertinent ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicuius est causa ut ei minus irascamur.

2. Praeterea, nullus est maior defectus quam mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicuius non est causa provocativa irae contra ipsum.

3. Praeterea, nullus aestimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non iuverint, magis offendimur: unde dicitur in Ps. 54,13: "Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique". Ergo defectus alicuius non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Rhetoric." [11],

[10] C.3 n.5 (Bk 1380a13).

quod "dives irascitur contra pauperem, si cum despiciat; et principans contra subiectum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.2,3), indigna despectio est maxime provocativa irae. Defectus igitur vel parvitas eius contra quem irascimur, facit ad augmentum irae, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est maior, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini a servis.

Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Prov. 15,1: "Responsio mollis frangit iram": inquantum scilicet tales videntur non displicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira. Una, quia non possunt dolere et sentire: quod maxime quaerunt irati in his quibus irascuntur.—Alio modo, quia iam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscumque graviter laesos cessat ira: inquantum eorum malum excedit mensuram iustae retributionis.

Ad tertium dicendum quod etiam despectio quae est ab amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo vel non iuvando, sicut et contra minores.

éste le desprecia, y el príncipe contra su súbdito".

Respuesta. Como ya quedó dicho, el injusto menosprecio es grandemente provocativo de ira, y, por lo mismo, el defecto o pequeñez de aquel contra quien nos irritamos contribuye al aumento de la ira, en cuanto que aumenta la injusticia del desprecio; pues, si cuanto uno es mayor, tanto más injustamente se le desprecia, cuanto uno es menor, tanto más injustamente desprecia. Por eso los nobles se encolerizan si son despreciados por los rústicos, los sabios por los ignorantes, y los amos por sus criados.

Pero en caso de que esta pequeñez o defecto disminuya el injusto menosprecio, entonces no aumenta, sino disminuye la ira. De este modo, los que se arrepienten de las injurias hechas y confiesan haber obrado mal y se humillan y piden perdón, mitigan la ira, según aquello de la Escritura: "La respuesta suave quebranta la ira", en cuanto que parece que no desprecian, sino más bien que estiman en mucho a aquellos ante quienes se humillan.

Soluciones. 1. Y así queda también resuelta la primera dificultad.

2. Por doble causa cesa la ira contra los muertos. Una, porque no pueden dolerse y sentir, que es lo que ante todo intentan los iracundos en quienes son objeto de su ira.—La segunda, porque parece que han llegado al límite de sus males. Por eso cesa también la ira contra cualquiera que se encuentre gravemente herido, ya que su calamidad excede la medida de la justa retribución.

3. También el desprecio que proviene de los amigos resulta más injusto. Por eso, como contra los inferiores, nos irritamos grandemente contra ellos si nos desprecian, bien sea causándonos un daño o no prestándonos ayuda.

---

[17] C.2 n.7 (BK 1379a1)

INTRODUCCION A LA CUESTION 48

DE LOS EFECTOS DE LA IRA

Es lo último que queda por considerar en la pasión de la ira. Santo Tomás estudia en primer lugar los efectos psíquico y fisiológico que se siguen positivamente de la misma naturaleza de la ira, y que son, respectivamente, el deleite (a.1) y la efervescencia de la sangre (a.2). De orden negativo, siguen a esta pasión, en el aspecto psicológico, un oscurecimiento del juicio de la razón (a.3), y en el orgánico, la taciturnidad o mutismo (a.4).

1. La ira, como sabemos, es producida por la tristeza que origina la injuria recibida. Tanto mayor es la tristeza cuanto mayor es la injuria. Por eso, al levantarse la ira en oposición a esta injuria y vengarse, consigue, al quitar su causa, hacer brotar el deleite que necesariamente sigue a la liberación de una tristeza, y tanto mayor será la alegría cuanto mayor haya sido la tristeza anterior.

Este deleite acompaña, distinto en sus diversas fases, todo el proceso de crecimiento y desarrollo de la ira, con una gradación de intensidad igual a la de la ira en sus diversos estadios. El airado se imagina primero la venganza adecuada y le da vueltas en la mente; en un segundo estadio, espera confiadamente realizarla, lo que le provoca un movimiento vehemente de audacia, para irrumpir luego contra el injuriante y humillarle de modo efectivo hasta un grado en que no sólo se realice la venganza, sino *también* en que se conozca abiertamente y por todos que la venganza está cumplida. Es decir, la venganza empieza en el pensamiento del irritado, sigue en la esperanza y la audacia y se consuma en la operación vindicativa por la que plenamente se repara la injuria recibida. Conforme con este proceso ejecutivo, la ira crece en intensidad: el continuo pensamiento, primero, y la confianza y la audacia después, inflaman cada vez más el ánimo en la ira. Y también, en razón de la equivalencia o proporción que siempre el efecto debe guardar con su causa, el deleite causado por la ira sigue un proceso similar de intensidad. Es incoado por la venganza imaginada, crece con la venganza esperada y audazmente deseada y se consuma con su realización completa y perfecta.

Esta oposición de la ira a la tristeza que la provoca es la causa también de la efervescencia de la sangre. La tristeza, como ya dijimos, importa la máxima pasión o perturbación del cuerpo en el padecer [1]. Luego también la ira, del lado contrario, denomina la máxima perturbación del cuerpo a modo de *agitación* o rebelión contra la tristeza y su causa. Y como el mal que contrista es presente, surge en un movimiento subitáneo y con vehemencia grande la reacción de la ira; pues cuanto una causa está más próxima, principalmente en el orden sensible y corporal, tanto más vehementemente mueve e imprime su movimiento en el pa-

---

[1] *Cf. 1-2 q.41 a.1.*

ciente. Y esta conmoción del cuerpo es a modo de fervor o incandescencia, porque responde a la agresión y dilatación del apetente hacia la cosa apetitiva, pues propio del calor es dilatar los cuerpos. Dilatación que se encuentra, por lo mismo, en todas las pasiones de tendencia —amor, deseo y deleite y, más aún, en la esperanza y la audacia—, pero que, por alcanzar en ella su grado máximo, sólo en la ira se incorpora a su definición [2].

Hay, en efecto, mucho mayor contacto e incandescencia por razón de la diferencia y grandeza del objeto en las pasiones del irascible que en las del concupiscible, siendo por eso mayor en el que espera, en el audaz y el irritado que en el amante y concupiscente y delectante. Y mayor es la incandescencia y violencia en la audacia que en la esperanza, y en la ira mayor que en la simple audacia, por estar presente el objeto contra el que se levanta.

Esta incandescencia de la ira no consiste tampoco *in indivisibili*, sino que recibe diversos grados no sólo por el diverso grado de ira respecto de los diversos objetos, sino también respecto de un mismo objeto. Es más vehemente cuando la injuria nos llega impremeditadamente, de súbito, porque entonces nos parece mayor y más vivamente nos afecta. Se mitiga paulatinamente cuando la injuria va quedando en pasado, encomendada al recuerdo [3]. Más vehementemente se reacciona cuando la ira se concentra en un solo objeto que cuando son muchos objetos o injurias, porque «toda virtud, dividida en muchas partes, se disminuye» [4], sobre todo si la segunda es más fuerte, que hace disminuir la impresión que se guarda de la primera. Y si se ha tomado venganza plena de la primera, la ira descansa o al menos disminuye mucho.

2. El primer efecto negativo de la ira en el alma es perturbar e impedir el uso de la razón. Naturalmente, no se trata de la ira imperada o consiguiente, que se excita por la voluntad en el apetito sensitivo para más prontamente y con más fuerza ejecutar la venganza; a no ser que crezca hasta tal punto la incandescencia de la ira, que impida el uso consiguiente de la razón. Es la ira antecedente la que impide del todo o en parte, según su mayor o menor grado, el uso de la razón. Y ello por no dejar tiempo para estimar y ponderar debidamente tanto la gravedad de la injuria recibida como el modo y grado de su reparación. También por razón de la perturbación orgánica máxima que la ira trae consigo, la cual, a causa de su intensidad, distrae a la razón impidiendo su ejercicio normal, y, perturbados los órganos de la imaginación y cogitativa, como a modo de ligación, éstas no pueden servir rectamente a la inteligencia.

Por último, el santo Doctor, al modo de los Santos Padres y de los antiguos filósofos y conforme a una prueba de experiencia inmediata, habla en el artículo 4 del mutismo como efecto fisiológico negativo de la ira, tanto de la consiguiente o imperada como de la antecedente o imperante.

---

[2] 1-2 q.48 a.2 ad 1.
[3] Ibid., a.3 ad 2.
[4] Ibid., ad 3.

CUESTION 48

(In quatuor articulos divisa)

De effectibus irae

De los efectos de la ira

Corresponde tratar ahora de los efectos de la ira, acerca de lo cual se han de averiguar cuatro cosas.

Primera: si la ira causa delectación.

Segunda: si produce un gran ardor en el corazón.

Tercera: si impide en gran manera el uso de la razón.

Cuarta: si provoca la taciturnidad.

Deinde considerandum est de effectibus irae (cf. q.46 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ira causet delectationem.

Secundo: utrum maxime causet fervorem in corde.

Tertio: utrum maxime impediat rationis usum.

Quarto: utrum causet taciturnitatem.

ARTICULO 1

Utrum ira causet delectationem

Si la ira causa delectación

Dificultades. Parece que la ira no causa delectación.

1. La tristeza excluye la delectación, y la ira siempre va acompañada de tristeza, puesto que, como dice el Filósofo, "todo el que hace algo por ira, lo hace con tristeza". Luego la ira no causa delectación.

2. El Filósofo dice que "el castigo aquieta el ímpetu de la ira, deleitando en lugar de entristecer"; de donde se desprende que la delectación le viene al airado del castigo, y el castigo excluye la ira. Luego al venir la delectación se pierde la ira, y, por consiguiente, no es un efecto adjunto a la delectación.

3. Ningún efecto impide su causa, por ser conforme a ella. Pero las delectaciones impiden la ira, como dice el Filósofo. Luego la delectación no es efecto de la ira.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ira non causet delectationem.

1. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia: quia, ut dicitur in VIII "Ethic." [1], "omnis qui facit aliquid per iram, facit tristatus". Ergo ira non causa delectationem.

Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Ethic." [2], quod "punitio quietat impetum irae, delectationem pro tristitia faciens": ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione, punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi coniunctus.

3. Praeterea, nullus effectus impedit causam suam: cum sit suae causae conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II "Rethoric." [3]. Ergo delectatio non est effectus irae.

---

[1] C.6 n.4 (Bk 1149b20); S.Th., lect.6.
[2] C.5 n.10 (Bk 1126a21); S.Th., lect.13.
[3] C.5 n.12 (Bk 1380b4).

Sed contra est quod Philosophus, in eodem libro [4], inducit proverbium [5], quod ira multo dulclor melle distillante in pectoribus virorum crescit".

Por otra parte, el Filósofo alega el proverbio de que "la ira crece en el pecho de los hombres con mucha mayor dulzura que el destilar de la miel".

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VII "Ethic." [6], delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam: et ideo quanto per delectationem contra maiorem tristitiam vel anxietatem remedium praestatur, tanto delectatio magis percipitur, sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex praedictis (q.47 a.1.3) quod motus irae insurgit ex aliqua illata iniuria contristante; cui quidem tristitiae remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad praesentiam vindictae delectatio sequitur: et tanto maior, quanto maior fuit tristitia.—Si igitur vindicta fuerit praesens realiter, fit perfecta delectatio, quae totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum irae.—Sed antequam vindicta sit praesens realiter, fit irascenti praesens dupliciter. Uno modo, per spem: quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (q.46 a.1).—Allo modo secundum continuam cogitationem. Unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quae concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur. Tamen delectatio non est perfecta, quae tollat tristitiam, et per consequens iram.

Respuesta. Como dice el Filósofo, las delectaciones, sobre todo las sensibles y corporales, son como medicinas para la tristeza. Por eso, cuando mediante la delectación se pone remedio a una mayor tristeza o ansiedad, se percibe mejor el deleite; como cuando uno tiene sed se le hace más deleitable la bebida. Y está claro por lo dicho que el movimiento de la ira surge por un ultraje que contrista, a cuya tristeza se pone remedio mediante la venganza. Por eso, consumada la venganza, se sigue la delectación, y tanto mayor cuanto mayor fué la tristeza.—Si, pues, la venganza estuviere en realidad presente, la delectación sería perfecta, excluyendo totalmente la tristeza y aquietándose el movimiento de ira. Antes de que lo esté realmente, la venganza se hace presente al airado de dos maneras. Una, por la esperanza, puesto que nadie se irrita si no espera vengarse, como anteriormente se ha dicho.—Otra, mediante su continuo pensamiento. A todo concupiscente le agrada insistir en el pensamiento de lo que desea, por lo cual hasta sus ensueños le son deleitables. Por eso mismo, dando vueltas el airado en su ánimo al pensamiento de venganza, se deleita, aunque su delectación no sea perfecta hasta el punto de disipar su tristeza y, por consiguiente, la ira.

Ad primum ergo dicendum quod non de eodem iratus tristatur et gaudet: sed tristatur de illata iniuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium: sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Soluciones. 1. El irritado no se entristece y se regocija de una misma cosa, sino que se entristece del ultraje recibido y se deleita con la meditación y la esperanza de vengarse. Por consiguiente, la tristeza viene a ser como el principio de la ira, y la delectación como su efecto o término.

---

[4] C.2 n.2 (BK 1378b5).
[5] HOMER) *Iliad.* 1.18 v.109.
[6] C.14 n.4 (BK 1153a27); S.TH., lect.14

2. Esa dificultad proviene de la delectación causada por la presencia real de la venganza, la cual excluye totalmente la ira.

3. Las delectaciones precedentes impiden que se siga la tristeza y, por consiguiente, también la ira. Pero la delectación de la venganza sigue a la ira.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de delectatione quae causatur ex reali praesentia vindictae, quae totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum quod delectationes praecedens impediunt ne sequatur tristitia; et per consequens impediunt iram. Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam.

ARTICULO 2

Utrum ira maxime causet fervorem in corde

Si la ira produce una gran efervescencia en el corazón

Dificultades. Parece que el fervor no es principalmente un efecto de la ira.

1. El fervor, como anteriormente se ha dicho, es propio del amor. Pero el amor, según lo también expuesto, es el principio y causa de todas las pasiones. Luego, siendo la causa mejor que el efecto, parece que la ira no produce principalmente el fervor.

2. Las cosas que por sí mismas excitan el fervor, aumentan con su duración en el tiempo, como el amor se fortalece con su permanencia. Pero la ira se debilita con el transcurso del tiempo, pues dice el Filósofo que "el tiempo aquieta la ira". Luego la ira no causa propiamente fervor.

3. El fervor añadido al fervor lo aumenta. Pero "al sobrevenir un movimiento de ira mayor, se mitiga la ira", como dice el Filósofo. Luego la ira no causa el fervor.

Por otra parte, dice el Damasceno que "la ira es la efervescencia de la sangre que hay junto al corazón, y que proviene de la evaporación de la hiel".

Respuesta. Como ya quedó dicho, la alteración corporal en las pasiones

Ad secundum sic procedituur. Videtur quod fervor non sit maxime effectus irae.

1. Fervor enim, sicut supra[1] dictum est, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra[8] dictum est, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Praeterea, illa quae de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur: sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur: dicit enim Philosophus, in II "Rhetoric."[9], quod "tempus quietat iram". Ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Praeterea, fervor additus fervori, augmentat fervorem. Sed "maior ira superveniens facit iram mitescere", ut Philosophus dicit, in II "Rhetoric."[10]. Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit[11], quod "ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione follis flens".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.44 a.1), corpo-

---

[1] Q.22 a.5 ad 1.2.3; q.37 a.2.
[8] Q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.49 a.2 ad 1.
[9] C.3 n.12 (BK 1380b6).
[10] C.3 n.13 (BK 1380b10).
[11] *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,932.

ralis transmutatio quae est in passionibus animae proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit praesens: unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus irae causatur ex aliqua iniuria illata, sicut ex quodam contrario iniacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendum iniuriam per appetitum vindictae: et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu irae. Et quia motus irae non est per modum retractionis, cui roportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus irae causativus cuiusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animae. Et exinde est quod, propter magnam perturbationem cordis quae est in ira, maxime apparent in iratis indicia quaedam in exterioribus membris. Ut enim Gregorius dicit, in V "Moral." [12], "Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur, ignorat".

del alma es proporcionada al movimiento del apetito; y es evidente que todo apetito, incluso el natural, tiende con más fuerza a lo que le es contrario si está presente. Así vemos que el agua caliente se congela con mayor facilidad, como si el frío actuase más enérgicamente sobre lo caliente. Ahora bien, el movimiento apetitivo de la ira es causado por una injuria recibida, como por un contrario que le estuviera inherente; y, por lo mismo, el apetito tiende principalmente a rechazar la injuria mediante el deseo de venganza, originándose así una gran vehemencia e impetuosidad en el movimiento de la ira. Y, por cuanto el movimiento de la ira *no es constrictivo*, como el del frío, sino más bien expansivo, como el del calor, consiguientemente, el movimiento de ira viene a ser causa de cierta efervescencia de la sangre y de los "espíritus" alrededor del corazón, que es el instrumento de las pasiones del alma. De ahí que, a causa de la gran perturbación del corazón que se da en la ira, aparezcan principalmente en los irritados ciertas manifestaciones en los miembros exteriores. Por eso dice San Gregorio: "El corazón estimulado por la ira palpita, el cuerpo tiembla, trábase la lengua, el rostro se enciende, los ojos centellean, de modo que ni aun se reconoce a los más conocidos; la boca prorrumpe en gritos, mas el sentido ignora lo que habla".

Ad primum ergo dicendum quod "amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia", ut Augustinus dicit, in X De Trin." [13]. Et ideo quando homo patitur detrimentum amatae excellentiae propter iniuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatae; ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur.

Et tamen fervor qui consequi-

Soluciones. 1. "El amor no se siente tanto cuando la indigencia no lo traiciona", como dice San Agustín. Por tanto, cuando el hombre sufre detrimento a causa de una injuria recibida en la dignidad que ama, siente más su amor hacia ella; y por eso con mayor ardor el corazón se altera, buscando apartar el impedimento que se opone a la cosa amada, de modo que crezca asi el fervor mismo del amor por medio de la ira y se sienta más.

[12] C.45 : ML 75,724.

[13] C.12 : ML 42,984.

Sin embargo, la efervescencia que sigue al calor pertenece de distinto modo al amor y a la ira; pues el fervor del amor va acompañado de cierta dulzura y suavidad, pues se dirige al bien amado, y, por lo mismo, se asemeja al calor del aire y de la sangre. Por eso los sanguíneos son más propensos al amor, y se dice que el "hígado impone el amor", pues en él se efectúa una cierta producción de la sangre. — La efervescencia de la ira, en cambio, va acompañada de amargura, que consume, puesto que tiende al castigo del contrario; por eso se asemeja al calor del fuego y a la cólera. Razón por la cual dice el Damasceno que "procede de la evaporación de la hiel y se llama biliosa".

2. Todo aquello cuya causa disminuye con el tiempo, necesariamente debe debilitarse con el tiempo. Ahora bien, es evidente que los recuerdos disminuyen con el tiempo, pues las cosas ya viejas se olvidan con más facilidad. Y como la ira es causada por el recuerdo de una injuria recibida, por eso la causa de la ira disminuye poco a poco con el tiempo, hasta perderse totalmente.—Además, la injuria parece mayor cuando por primera vez se siente, y poco a poco disminuye su estimación conforme más se aleja la sensación presente de la injuria.—Y lo mismo sucede con el *amor*, si su causa subsiste sólo en el recuerdo; por lo que dice el Filósofo que, "si se prolonga la ausencia del amigo, parece que hace olvidar la amistad"; en cambio, su presencia multiplica la causa de la amistad con el tiempo, y, por lo tanto, la amistad crece. Y lo mismo sucedería con la ira si se multiplicara continuamente su causa.

Sin embargo, el hecho mismo de que la ira pase rápidamente es prueba de su vehemencia; pues, así como un fuego grande se apaga pronto faltándole la materia, así también la ira, a causa de su vehemencia, prontamente cede.

---

[14] C.5 n.1 (BK 1157b11); S.Th., lect.5.

tur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate: est enim in bonum amatum. Et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis; propter quod, sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod "cogit amare iecur", in quo fit quaedam generatio sanguinis.—Fervor autem irae est cum amaritudine, ad consumendum: quia tendit ad punitionem contrarii. Unde assimilatur calori ignis et cholerae: et propter hoc Damascenus dicit (l.c. nt.11) quod "procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur".

Ad secundum dicendum quod omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur: quae enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria iniuriae illatae. Et ideo causa irae per tempus paulatim diminuitur, quousque totaliter tollatur.—Maior etiam videtur iniuria quando primo sentitur; et paulatim diminuitur eius aestimatio, secundum quod magis receditur a praesenti sensu iniuriae.—Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria: unde Philosophus dicit, in VII "Ethic."[14], quod "si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere". Sed in praesentia amici, semper per tempus multiplicatur causa amicitiae: et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius.

Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi fervori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia; ita etiam ira, propter suam vehementiam, cito deficit.

Ad tertium dicendum quod omnis virtus divisa in plures partes, diminuitur. Et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum. Et praecipue si ad secundum fuerit maior ira: nam iniuria quae excitavit iram ad primum, videbitur, comparatione secundae iniuriae, quae aestimatur maior, esse parva vel nulla.

3. Toda fuerza, dividida en muchas partes, se debilita; por eso, cuando se irrita sucesivamente con varios, su ira para con el primero disminuye, sobre todo si es mayor la que siente contra el segundo; porque la injuria que hizo brotar la ira contra el primero, le parecerá pequeña o nula comparada con la segunda, que juzga mayor.

ARTICULO 3

Utrum ira maxime impediat rationis usum *

Si la ira impide en gran manera el uso de la razón

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ira non impediat rationem.

1. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed "ira est cum ratione", ut dicitur in VII "Ethic." [15]. Ergo ira non impedit rationem.

2. Praeterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in VII "Ethic." [16], quod "iracundus non est insidiator, sed manifestus". Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia; quae est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Praeterea, iudicium rationis evidentius fit ex adiunctione contrarii: quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philosophus in II "Rhetoric." [17], quod "magis homines irascuntur, si contraria praeexistunt, sicut honorati si dehonorentur"; et sic de aliis. Ergo ex eodem et ira crescit, et iudicium rationis adiuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Dificultades. Parece que la ira no impide la razón.

1. Lo que se da con la razón no parece sea impedimento de ella. Pero "la ira se da con la razón", como dice el Filósofo. Luego la ira no impide la razón.

2. Cuanto más se impide la razón, tanto más disminuye su manifestación. Pero el Filósofo dice que "el iracundo no es insidioso, sino que obra manifiestamente". Luego la ira no parece impedir el uso de la razón, al revés de la concupiscencia, que es insidiosa, como también dice el Filósofo.

3. El juicio de la razón se hace más evidente por la unión de un contrario, puesto que los contrarios, puestos en contraste, mutuamente se esclarecen. Mas por esta causa también crece la ira, pues dice el Filósofo que "más se irritan los hombres si las cosas contrarias se dan juntas, como los nobles si son deshonrados", y otros casos similares. Luego hace crecer la ira aquello mismo que favorece el juicio de la razón, y, por consiguiente, la ira no impide el juicio de la razón.

---

* *De malo* q.12 a.1.

[15] C.6 n.1 (BK 1149a25); S.TH., lect.6; cf. *De problemat.* sect.28 probl.3 (BK 949b17).
[16] C.6 n.3 (BK 1149b14); S.TH., lect.6
[17] C.2 n.16 (BK 1379b4).

Por otra parte, dice San Gregorio que "la ira ciega la inteligencia, turbando la mente con su agitación".

Respuesta. La mente o razón, aunque no se sirve de órgano corporal en su propio acto, sin embargo, puesto que necesita para actuar de ciertas potencias sensitivas cuyos actos son impedidos por la perturbación del cuerpo, necesariamente es impedida en su juicio por estas perturbaciones, como se ve claro en la embriaguez y en el sueño. Ya hemos dicho que la ira produce una alteración corporal alrededor del corazón, que se extiende hasta los miembros exteriores. Por esta razón la ira, entre todas las pasiones, es la que más impide el juicio de la razón, según aquello del Salmo: "Mi vista se ha conturbado con la indignación".

Soluciones. 1. De la razón proviene el principio de la ira en cuanto al movimiento apetitivo, que es su elemento formal. Pero la pasión de la ira estorba el juicio perfecto de la razón, como no escuchándole del todo a causa de la conmoción del calor que la mueve intensamente y es lo material en la ira. Y es por esto por lo que impide el juicio de la razón.

2. Se dice del iracundo que obra claramente no porque sepa él manifiestamente lo que debe hacer, sino porque obra al exterior sin pretender ocultarse. Lo que en parte sucede a causa del uso deficiente de la razón, la cual no puede ya distinguir lo que conviene ocultar y lo que se puede manifestar, ni tampoco el modo de ocultarlo; y en parte proviene de la ampliación del corazón, propio de la magnanimidad, producida por la ira, por lo que dice el Filósofo del magnánimo que es "claro aborrecedor y amante y habla y obra manifiestamente".—Y se dice que la concupiscencia es solapada e insidiosa, porque las cosas agradables que se de-

Sed contra est quod Gregorius dicit, in V "Moral." [9], **quod "ira intelligentiae lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit".**

Respondeo dicendum quod mens vel ratio quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu; tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato; necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediant: sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem (a.2) quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira, inter ceteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis, secundum illud Ps. 30,10: "Conturbatus est in ira oculus meus".

Ad primum ergo dicendum quod a ratione est principium irae, quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira. Sed perfectum iudicium rationis passio irae praeoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quae est materialis in ira. Et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat: sed quia manifeste operatur, non quaerens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quae non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias. Partim vero est ex ampliatione cordis, quae pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira: unde et de magnanimo Philosophus dicit, in IV "Ethic." [10], **quod "est manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur".—Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia, ut**

[9] C.45: ML 75,724.
[10] C.3 n.28 (BK 1124b26).

plurimum, delectabilia quae concupiscuntur, habent turpitudinem quandam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quae sunt virilitatis et excellentiae, cuiusmodi sunt vindictae, quaerit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est (ad 1), motus irae a ratione incipit: et ideo secundum idem appositio contrarii ad contrarium adiuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicuius detrimentum, illud detrimentum apparet malus, tum propter vicinitatem contrarii; tum quia erat inopinatum. Et ideo causat maiorem tristitiam: sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem. Et secundum augmentum tristitiae praecedentis, consequenter augetur et ira.

sean tienen por lo común cierta fealdad y malicia, que el hombre quiere ocultar. En cambio, el hombre busca manifestar lo que indica virilidad y excelencia, como es la venganza.

3. Según hemos dicho, el movimiento de ira comienza por la razón, y, en este sentido, el enfrentar cosas contrarias ayuda al juicio de la razón y aumenta la ira; pues, cuando uno tiene honra o riquezas y después las pierde, esta pérdida parece mayor, tanto por la proximidad de su contrario como por ser imprevista, y, por lo mismo, causa mayor tristeza, a la manera que los grandes bienes adquiridos repentinamente causan mayor delectación. Por consiguiente, según el crecimiento de la tristeza que le precede, crece también la ira.

ARTICULO 4

Utrum ira maxime causet taciturnitatem

Si la ira causa gran taciturnidad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira non causet taciturnitatem.

1. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per crementum irae usque ad locutionem pervenitur: ut patet per gradus irae quos Dominus assignat, Mt. 5,22, dicens: "Qui irascitur fratri suo"; et "qui dixerit fratri suo, Raca"; et, "qui dixerit fratri suo, Fatue". Ergo ira non causa taciturnitatem.

2. Praeterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Prov. 25,28: "Sicut urbs patens et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum." Sed ira maxime impedit iudicium rationis, ut dictum est (a.3). Ergo facit maxime profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

Dificultades. Parece que la ira no causa taciturnidad.

1. La taciturnidad se opone a la locución. Pero al incrementarse la ira se llega a la locución, como consta por los grados de la ira asignados por el Señor, al decir: "El que se irrita contra su hermano"; y "el que dijere a su hermano raca"; y "el que dijere fatuo a su hermano". Luego la ira no causa taciturnidad.

2. Cuando falta la guarda de la razón, prorrumpe el hombre en palabras desordenadas; por lo que se lee en la Escritura: "Como ciudad abierta y sin muros, tal es el hombre que no puede reprimir su verbosidad". Pero la ira impide grandemente el juicio de la razón, como hemos dicho. Luego hace prorrumpir en alto grado en palabras desordenadas, y, por consiguiente, no causa la taciturnidad.

3. Se dice en el Evangelio: "De la abundancia del corazón habla la boca". Pero con la ira se perturba mucho el corazón, como hemos dicho. Luego causa en alto grado la locución, y, en su consecuencia, no produce taciturnidad.

3. Praeterea, Mt. 12,34 dicitur: "Ex abundantia cordis os loquitur". Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est (a.2). Ergo maxime causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Por otra parte, dice San Gregorio que "la ira, reconcentrada en el silencio, hierve con más fuerza dentro del alma".

Sed contra est quod Gregorius dicit, in V "Moral." [20], quod "ira per silentium clausa, intra mentem vehementius aestuat".

Respuesta. La ira, según dejamos dicho, por una parte se da con la razón y por otra la impide. Y por ambas partes puede causar la taciturnidad. Por parte de la razón, cuando su juicio tiene tal fuerza que, aunque no logre apartar al afecto del apetito desordenado de la venganza, refrena, sin embargo, la lengua de palabras inconvenientes. Por eso dice San Gregorio: "Algunas veces la ira, perturbado el ánimo, impone silencio como mediante un juicio".—Por parte del impedimento de la razón, porque, como quedó dicho, la perturbación de la ira llega hasta los miembros exteriores, y principalmente hasta aquellos en que se muestra más claramente la acción del corazón, como los ojos, el rostro y la lengua; y asi resulta, como ya dijimos, que "la lengua se traba, el rostro se enciende y los ojos centellean". Puede, por tanto, ser tanta la perturbación de la ira, que prive absolutamente a la lengua del uso de la palabra, y entonces se sigue la taciturnidad.

Respondeo dicendum quod ira, sicut iam dictum est (a.3; q.46 a.4), et cum ratione est, et impedit rationem. Et ex utraque parte, potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget quod, etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictae, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius, in V "Moral." (l. c.), dicit: "Aliquando ira perturbato animo, quasi ex iudicio, silentium indicit".—Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est (a.2), perturbatio irae usque ad exteriora membra perducitur; et maxime ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis et in facie et in lingua; unde, sicut dictum est (nt.20), "lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi". Potest ergo esse tanta perturbatio irae, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi. Et tunc sequitur taciturnitas.

Soluciones. 1. El crecimiento de la ira llega a veces hasta impedir a la razón la represión de la lengua; pero otras va más lejos, y llega a impedir el movimiento de ésta y el de otros miembros exteriores.

Ad primum ergo dicendum quod augmentum irae quandoque est usque ad impediendum rationem a cohibitione linguae. Quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguae, et aliorum membrorum exteriorum.

2. Con lo expuesto queda resuelta la segunda dificultad.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

---

[20] C.45: ML 75,735.

Ad tertium dicendum quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per *inordinatum motum* cordis impediatur motus exteriorum membrorum. Et tunc causatur taciturnitas, et immobilitas exteriorum membrorum: et quandoque etiam mors.—Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex abundantia perturbationis cordis, sequitur oris locutio.

3. La perturbación del corazón puede llegar en casos extremos a impedir con su movimiento desordenado los movimientos de los miembros exteriores, y entonces sobreviene el silencio y la inmovilidad de los miembros y, en ocasiones, incluso la muerte.—Pero si no es tanta la perturbación, aunque sea grande, entonces se sigue la locución oral.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE CUARTO VOLUMEN DE LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 30 DE OCTUBRE DE 1954, AÑO SANTO MARIANO, VÍSPERA DE LA FESTIVIDAD DE CRISTO REY, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI